verdad e imagen

exégesis bíblica y teología

NORBERT LOHFINK

EXÉGESIS BÍBLICA Y TEOLOGÍA

La exégesis bíblica en evolución

VERDAD E IMAGEN

15

NORBERT LOHFINK

EXÉGESIS BÍBLICA Y TEOLOGÍA

La exégesis bíblica en evolución

EDICIONES SÍGUEME
Apartado 332
SALAMANCA
1969

Tradujo José L. Sicre, sj. sobre el original alemán *Bibelauslegung im Wandel*, publicado en 1967 por Josef Knecht de Frankfurt/M. - *Censor:* Germán Mártil; *Imprímase:* Mauro Rubio, obispo de Salamanca, 31 de mayo de 1969

© *J. Knecht Verlag 1967*

© *Ediciones Sígueme 1969*

N. Edición: ES. 395

En propiedad Printed in Spain

Depósito Legal B. 25987-1969 - Imp. Altés, S.L., Caballero 87, Barcelona

CONTENIDO

Prólogo 9

1. Biblia y ciencia bíblica después del concilio 13
2. Comienzo y progreso del conocimiento en la teología . 31
3. Sobre el método histórico-crítico 53
4. Los primeros capítulos de la Biblia desde la intervención de las ciencias naturales 79
5. La religión de los patriarcas y las consecuencias para una teología de las religiones no cristianas 109
6. Los diez mandamientos sin el monte Sinaí 131
7. Escatología en el Antiguo Testamento 161
8. Interpretación histórica e interpretación cristiana del Antiguo Testamento 189
9. Problemas metodológicos para un tratado cristiano sobre los judíos 217

PRÓLOGO

La navegación marítima, aérea o espacial necesita orientarse y situarse continuamente. Para ello dispone de un instrumental muy desarrollado. También la teología, cada vez más diferenciada y en acelerada evolución, debe controlar su curso. De lo contrario no sabría hacia dónde marcha. Pero, ¿qué instrumentos tiene para orientarse?

Las intervenciones oficiales del magisterio eclesiástico — anatemas, prohibiciones de enseñar, imprimir o leer — no pueden ser, por su misma naturaleza, una brújula siempre funcionando. Se parecen más bien al paracaídas que puede salvar al piloto cuando su aparato está a punto de estrellarse. Pero el paracaídas sólo se usa en casos de emergencia. No sirve para orientarse.

El instrumento normal de control que posee la teología es la discusión científica pública. En una ciencia dinámica es el medio más seguro de autocontrol. Presupone la libertad de las afirmaciones científicas.

Existen también otros medios de orientación. Ante todo, hay que citar dos: la reflexión de todo

científico sobre los métodos que utiliza y la comunicación de todo científico con un amplio público. En los capítulos siguientes utilizaremos estas dos técnicas de orientación.

Quizás se extrañe alguno de que consideremos la comunicación del científico con un amplio público como una técnica de orientación. De hecho, no todas las ciencias emplean esta técnica. En muchas sería perniciosa. Pero pertenece a la teología. Porque la teología es ciertamente interpretación de la Biblia pero, al mismo tiempo, interpretación de la fe de la Iglesia, es decir la de todos los fieles. Su misión es reflexionar de tal forma en la fe de ayer y de hoy que encuentre un lenguaje para la fe de mañana. Y de nuevo: para la fe de la Iglesia, la de todos los fieles. Tener conferencias ante los que no son teólogos, hablarles del trabajo de la teología en un lenguaje comprensible, dejar que ellos planteen problemas y preguntas relacionadas con lo que está en boga dentro de la actividad científica, todo esto no es sólo «vulgarización». Al menos puede convertirse en un fragmento del impulso teológico, si es verdad que el autocontrol y la autocorrección se realizan en el encuentro con la Iglesia concreta, cuya fe hay que interpretar y plantearse de nuevo.

Esto es, al menos, lo que pienso, y por eso he aceptado frecuentemente la invitación a dar conferencias. Así entiendo también esta publicación de mis conferencias de los últimos años en forma de

libro. Sería contra mi intención considerarlo como una enseñanza apodíctica, dirigida a los conservadores, o como el programa conscientemente vanguardista de una «nueva» teología tal como ha dicho un recensor de uno de mis libros anteriores (Siegeslied am Schilfmeer). *No nos preocupa la novedad sino la verdad. Este libro debe leerse como un conjunto de preguntas, de propuestas y autoexámenes, expresados por una necesidad objetiva ante personas no especializadas en teología. Al menos, esto es lo que pienso de él.*

En este libro casi siempre tiene la preeminencia el problema metodológico. Trata, sobre todo, de las consecuencias de la implantación del método histórico-crítico en la ciencia bíblica y en la teología. Este problema se me ha planteado con más frecuencia que ningún otro. En realidad, nunca he intentado prescindir de él, pero siempre he procurado no tratarlo de forma abstracta, sino introducirlo en la narración de la investigación misma.

La exégesis bíblica católica se halla en evolución. Sin embargo, cuando se pronuncia esta palabra, como en el subtítulo de este libro, está uno obligado a ver con claridad qué es lo que cambia realmente y a iluminar de forma nueva y más poderosa lo que permanece en todo cambio.

1

Biblia y ciencia bíblica después del concilio

Conferencia tenida por Radio Hessen el 17 de junio de 1966.
Inédita.

Al comienzo del concilio, en otoño de 1962, tuvo lugar en San Pedro una controversia. La prensa le dio el nombre de «batalla por la Biblia». En una dura votación, una mayoría de padres conciliares rechazó el texto que había sido preparado en los trabajos preconciliares por una comisión formada con parcialidad. Se trataba de un proyecto sobre las «fuentes de la revelación». El papa Juan encargó un nuevo texto sobre el tema «Biblia». Debía llevar el título «sobre la divina revelación». El papa Juan no vivía ya cuando estuvo terminado. Los padres conciliares podían tomar postura ante él mediante intervenciones escritas y orales. Fue reelaborado una y otra vez. Sólo poco antes del final del concilio, en la sesión pública del 18 de noviembre de 1965, estuvo terminado. El texto definitivo fue votado como «Constitución dogmática *Dei Verbum*», la «constitución sobre la divina revelación». Pocos documentos del Concilio Vaticano II tuvieron una historia tan larga y movida. Pero el texto fue ganando poco a

poco y ahora es, sin duda, uno de los resultados más importantes de todo el concilio. En este texto la Iglesia dice, de forma nueva, lo que significa la Biblia para ella.

El contenido de la «Dei Verbum»

Un primer capítulo expone el ámbito en que se mueve nuestra reflexión sobre la Biblia. Desarrolla el concepto de revelación divina. En oposición al concepto intelectual de revelación del Concilio Vaticano I, se indica que en el acontecimiento de la revelación Dios se comunica a sí mismo personalmente. Se acentúa de forma especial el carácter histórico de la revelación. Ésta culmina en la venida de Jesús de Nazaret. La respuesta del hombre a la revelación es la fe.

El capítulo segundo trata de la transmisión de la divina revelación en su camino hasta nosotros. Lo más importante es la duplicidad de Escritura y Tradición. Pero la exposición comienza con lo que precede a la formación del Nuevo Testamento. Los apóstoles y la Iglesia primitiva son los primeros transmisores de la revelación. En la Iglesia posterior su mensaje continúa a través de la Escritura y de la Tradición. Escritura y Tradición están íntimamente relacionadas. La seguridad última sobre nuestra fe no la conseguimos sólo por la Escritura. Pero el concilio evita en este momento dar una definición más exacta de las relaciones mutuas entre Escritura y Tradición. En cuanto sea posible, deben seguir existiendo las

diversas opiniones teológicas que hay sobre este problema y tampoco debe interrumpirse el diálogo con la teología evangélica sobre él. Es importante la afirmación de que el Espíritu Santo sigue actuando en la Iglesia, con lo que se hace cada vez más profunda en los fieles y en el magisterio eclesiástico la comprensión de la tradición apostólica.

De este modo, los dos primeros capítulos de la constitución dejan claro el contexto en el que la sagrada Escritura encuentra su posición firme. El tercero habla de la esencia de la Escritura y de su interpretación. La Biblia es la palabra de Dios. Ha surgido del trabajo de un autor humano y, al mismo tiempo, de la inspiración divina. Nos instruye sin error en todas las verdades que Dios le ha confiado para nuestra salvación (obsérvese la formulación tan prudente de esta frase sobre la verdad de la Biblia). Esta formulación implica que la Biblia ha sido escrita partiendo de una imagen científica del mundo que ya no podemos defender, o que contiene errores históricos, en caso de que no se trate de verdades que han sido consignadas en la Biblia con vistas a nuestra salvación. La Biblia es, pues, palabra de Dios y, al mismo tiempo, palabra humana. De aquí se deducen las reglas y principios para su interpretación científica. La Biblia debe ser considerada como auténtica literatura de su época. Por eso deben ser utilizados los métodos generales de crítica literaria, como por ejemplo el método de los géneros literarios. Hay que preguntarse de forma histórico-crítica por las circunstancias del origen de cada libro. Hay que esforzarse por comprender el pensamiento y el lenguaje de la época. Al mismo tiempo, hay que considerar a toda la Bi-

blia, compuesta de muchos libros, como una auténtica unidad y esforzarse por leerla a partir de la fe alimentada por la tradición eclesiástica viva.

El capítulo cuarto de la constitución *Dei Verbum* trata más de cerca problemas concretos del Antiguo Testamento; el quinto, problemas particulares del Nuevo Testamento. Aquí son especialmente importantes los apartados sobre los evangelios. En ellos compendia brevemente la constitución lo que dijo la Pontificia Comisión Bíblica en forma más extensa sobre su origen, en la instrucción sobre la «verdad histórica de los evangelios». Describe brevemente cómo surgieron éstos: no de una vez, sino en numerosas fases, partiendo de las vivencias de los discípulos en su trato con Jesús de Nazaret, pasando por la tradición oral de la Iglesia primitiva, hasta llegar a la redacción escrita de las numerosas tradiciones orales sobre Jesús en nuestros cuatro grandes evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Se habla también de la historicidad de los evangelios, que no puede confundirse con la forma de describir la historia a la que estamos acostumbrados por la historiografía moderna.

Con esto llegamos al capítulo sexto de la *Dei Verbum*. Lleva el título: «La sagrada Escritura en la vida de la Iglesia». Quizá es, de toda la constitución, el capítulo más importante y trascendental para el futuro. Comienza comparando la sagrada Escritura con la sagrada eucaristía:

> La Iglesia ha venerado siempre las sagradas Escrituras como al cuerpo mismo de Cristo; pues, señaladamente en la sagrada liturgia, no deja nunca de tomar y distribuir

> a los fieles el pan de vida, lo mismo de la mesa de la palabra de Dios que de la del cuerpo de Cristo.

De aquí se deduce una primera consecuencia:

> Es menester que toda la predicación eclesiástica, así como la religión cristiana misma, se nutra y rija por la sagrada Escritura.

En este contexto se hace referencia a la fuerza que nos transmite la Escritura. Quizá se hubiese debido decir esto en el capítulo tercero, algo intelectual, en conexión con la doctrina sobre la esencia de la sagrada Escritura. Porque cuando preguntamos qué se sigue realmente del hecho de la inspiración para la esencia de la sagrada Escritura, sólo pensamos intelectualmente en la llamada «inerrancia de la Biblia». Pero es mucho más importante lo que se indica en el capítulo sexto. Esta palabra humana, por ser al mismo tiempo palabra de Dios, lleva en sí la fuerza necesaria para vivificar nuestra fe, esperanza y caridad, siempre que la leemos y encontramos a Dios en su lectura.

En el apartado siguiente del capítulo sexto de la *Dei Verbum*, el texto está totalmente orientado a la práctica. Si la Biblia ha de influir en la vida de la Iglesia deben existir buenas traducciones. En la antigüedad, la Iglesia aceptó y cuidó las versiones griega, latina y otras. Así, pues, también hoy deben existir buenas traducciones en todas las lenguas y, a ser posible, a partir del texto original. Sin duda alguna, sobre todo en los países de misión, los cristianos evangélicos van muy por delante de nosotros en el terreno de las traducciones bíblicas. Pero es de esperar que estas frases del concilio promuevan una nue-

va actividad traductora. Por lo demás, el concilio no piensa aquí en competencia sino en colaboración. Ve en el terreno de las traducciones bíblicas una posibilidad de acercamiento de las iglesias. El apartado sobre las traducciones bíblicas se cierra con la frase siguiente:

> Estas versiones, si, dada la oportunidad y con aprobación de la Iglesia, se llevaren a cabo en esfuerzo común con los hermanos separados, podrán ser usadas por todos los cristianos.

Vemos el interés del concilio por el trabajo ecuménico. En otros países se ha comenzado a colaborar en las traducciones, esforzándose por conseguir un texto de la Biblia común para todas las iglesias.

Entre nosotros, en Alemania, se oye hablar más bien de prohibiciones eclesiásticas, de negativas y propuestas que provocan miedo y timidez. Quizás necesitemos un poco de paciencia.

El apartado siguiente habla de la ciencia bíblica católica: no es un fin en sí misma, sino que debe orientarse a la utilización de la Biblia en la Iglesia. Al final del apartado se alienta a los científicos. Estas palabras sólo son comprensibles en el trasfondo de los últimos decenios, en los que los exegetas católicos fueron atacados continuamente y condenados al silencio.

Otro apartado habla de la importancia de la Biblia para la ciencia teológica. La frase central afirma: «El estudio de la Escritura debe constituir el alma de la teología». Con esto se proclama su validez para la predicación y la enseñanza religiosa.

Viene ahora un largo apartado sobre la lectura de la Escritura. Los católicos la leemos demasiado poco. Aquí sólo se dice expresamente que tanto los sacerdotes y profesores de religión, como todos los fieles, deben leer la Escritura. También se menciona expresamente a los religiosos. Todos los fieles

> ...lléguense gustosamente al mismo texto sagrado, ya por la sagrada liturgia, ya por la lectura espiritual, ya por instrucciones aptas para ello, y por otros medios... que se difunden ahora laudablemente por todas partes.

Se hace, pues, referencia a las obras y asociaciones bíblicas, a la abundante literatura bíblica que puede ayudarnos a leer mejor la Biblia, a las emisiones bíblicas, a los discos, etc. ¿Por qué todo esto? El concilio cita a san Jerónimo:

> El desconocimiento de la Escritura es desconocimiento de Cristo.

Es decir:

> La oración debe acompañar a la lectura de la sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque a él hablamos cuando oramos, y a él oímos cuando leemos las palabras divinas.

La última frase cita unas palabras de san Ambrosio.

Siguen algunas indicaciones para los obispos. Están obligados a cuidar de las ediciones de la Biblia. Además, deben hacerse ediciones con las notas e introducciones convenientes, que puedan ser usadas por los no cristianos. Así la Biblia podrá convertirse en un camino de misión.

No revolución, sino vuelta a la tradición

Resulta claro que aquí se da a la Biblia un papel en la vida de la Iglesia y de todo cristiano que no tiene normalmente entre los católicos y que, sin duda, no ha tenido desde hace siglos. Nunca, al menos en los últimos siglos, habló la Iglesia de la Biblia tan enfáticamente en sus textos oficiales, ni nunca la había situado en un punto tan céntrico de la existencia cristiana.

Naturalmente, esto no sorprende demasiado al que ha vivido los últimos decenios de la Iglesia. Ya a comienzos de siglo comenzó en el ámbito católico una evolución en la actitud ante la Biblia. Desde entonces se puede hablar de un movimiento bíblico católico, lo mismo que hay que hablar de un movimiento litúrgico. Ambos movimientos van de la mano. El crecimiento del movimiento bíblico puede seguirse a través de la fundación de asociaciones y obras bíblicas en los diversos países. Comenzó Italia en 1902, siguió España en 1922; casi al mismo tiempo fundaba Pius Parsch en Klosterneuburg, junto a Viena, su «apostolado litúrgico popular», con una orientación plenamente bíblica. En los años treinta surgieron movimientos bíblicos en Alemania — se trata de la «Katholische Bibelwerk» de Stuttgart —, Suiza, Estados Unidos, Argentina, Canadá, Inglaterra. Después de la guerra siguen Francia, Bélgica y Holanda; bastante más tarde, como se ve, pero con un gran impulso que las sitúa en la cumbre de todo el movimiento. Luego Brasil, Polonia, Portugal. Naturalmente, estos movimientos bíblicos están dirigidos al principio, y

todavía hoy, por una élite de seglares católicos, que fomentan la lectura de la Biblia y la meditación sobre ella en una medida desconocida para nosotros desde la Contrarreforma. Si se pregunta uno cómo empezó el movimiento bíblico, hay que conceder que los comienzos son bastante oscuros. Nadie los conoce a fondo. Sin duda, el Espíritu Santo actuaba en todo. Y fue preparando lo que más tarde aceptaría toda la Iglesia por medio del concilio. En este contexto quizás habría que mencionar el nombre de santa Teresa del Niño Jesús, enormemente venerada en la primera mitad de nuestro siglo, y cuya existencia se alimentó originariamente del contacto directo con la palabra de la Escritura. Es posible que su devoción encontrase obstáculos y la influencia viniese por el movimiento litúrgico. No lo sabemos. En todo caso, podemos decir que el concilio ha recogido lo que fue creciendo carismáticamente, desde abajo y desde el interior, en la Iglesia viva, y que hizo oficial lo que ya ardía y vivía en muchos corazones.

Aquí podría objetarse escuetamente: ¿cómo es posible que la Iglesia, institución secular, suscriba un movimiento que sólo cuenta con algunos decenios de edad? ¿No debería atender con más cuidado a su antigua tradición? Según ésta, ¿no desempeña la Biblia en la teología y en la devoción personal un papel puramente subordinado?

La investigación histórica muestra que esta objeción es falsa. Confunde posturas y actitudes defensivas condicionadas por la época, transitorias, con la verdadera tradición que parte desde los comienzos de la Iglesia. No cabe duda de que en los últimos siglos se ha dado una actitud antirreformadora. Incluso se puede pensar que el alejamiento transitorio de la Bi-

blia, experimentado por el catolicismo moderno, ha sido inevitable históricamente, porque la Iglesia se vio obligada a delimitar sus fronteras contra movimientos y comunidades que invocaban especialmente a la Biblia. Pero la auténtica tradición antigua defiende siempre la cercanía a la Biblia, renovada ahora por el concilio. Las antiguas liturgias de la Iglesia surgieron de una vida de fe plenamente bíblica.

En los primeros siglos del cristianismo, la comunidad de los padres de la Iglesia vivía de la Biblia. También los primeros monjes, esos ascetas tan vituperados del desierto tebano, no tenían otro fin que vivir, lo más radicalmente posible, de la palabra de Dios, que leían cada día y aprendían de memoria. Lo mismo ocurrió con los benedictinos, que dieron su impronta a la cultura cristiana de la edad media. La primera regla de san Francisco de Asís no es más que una cadena de citas bíblicas. Pero no sólo el monaquismo; toda la vida de fe de la edad media estaba marcada, en medida asombrosa, por la Biblia, tal como lo han mostrado investigaciones recientes con una claridad cada vez mayor. La hermenéutica del cuádruple sentido de la Escritura, que nos resulta tan extraña, no era más que un intento genial, practicado durante muchos siglos, de entender cada texto concreto de la Biblia a partir del conjunto y en relación con él, sin dejarlo aislado, hasta que se volvía tan claro que esclarecía su significado para la propia fe. El alejamiento de la Biblia sólo aparece en la alta y baja edad media. Pero sólo se daba en la formación teológica. Paralelamente corría una intensa piedad bíblica que pretendía imponerse de nuevo. Por tanto, podemos pensar que los reformadores saltaron a un caballo que no habían sido ellos los únicos en ensillar.

Porque en el ámbito de Europa que había permanecido católico se dio hasta el siglo XVII un incremento bíblico, sobre todo en España. Sólo a partir de esta fecha quedó la Biblia realmente escondida entre las sombras. Así, pues, lo que dice la constitución *Dei Verbum* a la Iglesia de hoy sobre el papel de la Biblia en la vida cristiana no es una innovación inaudita. Es solamente la vuelta final a la antigua y plena tradición católica.

Podemos estar seguros de que las palabras del concilio tendrán influencia. El movimiento bíblico seguirá creciendo. La vuelta de los católicos a la Biblia será más general e intensa. Ya podemos percibir sus comienzos. Si la producción bibliográfica de las editoriales es un barómetro de los intereses de una época, el aluvión bíblico que inunda los mercados católicos indica el interés creciente por la Biblia. Se hacen nuevas traducciones, se preparan ediciones nuevas y mejores, bajan los precios, aparecen continuamente nuevos libros sobre la Biblia, no sólo buenos sino también malos, e incluso éstos se compran de forma asombrosa. Sí, nos acercamos a una época bíblica; quizás por esto conviene reflexionar. No para poner obstáculos o freno, sino para precaver de ilusiones que, a la larga, llevarían a la desilusión.

El hombre moderno ante la Biblia

El impulso católico hacia la Biblia tiene lugar en un momento en el que muchas comunidades evan-

gélicas van teniendo dificultades con ella. Si en el ámbito evangélico ha surgido un movimiento confesional que defiende la fidelidad a la antigua fe bíblica, podemos pensar sobre este movimiento lo que queramos, indica, en cualquier caso, una crisis en relación con la Biblia. Como causa de la crisis se cita a la moderna ciencia bíblica evangélica. No queremos profundizar en la justificación de esta queja. Quizás baste con indicar que en la ciencia bíblica evangélica se dan de hecho algunas evoluciones que no encontrarían sin más su correspondencia en la ciencia bíblica católica. Pero se falsean las cosas cuando se piensa que la causa última de todas las dificultades radica en los científicos concretos. Sus tesis extremas sólo son una sintonía de una dificultad profunda, observable en todas partes y siempre creciente, del hombre moderno ante la palabra bíblica. Y esta dificultad no se limita a los cristianos evangélicos; también puede darse en el ámbito católico por el gusto de revisionismo y por la consiguiente vivencia nueva de la Biblia. Lo observaremos dentro de poco tiempo, y por eso no debemos avergonzarnos de hablar sobriamente sobre las dificultades de un contacto diario del hombre moderno con ella.

Vivimos en una época rabiosamente progresista. Al menos, tenemos la sensación de que nuestro mundo se desprende cada vez más rápidamente de su pasado y de sus formas antiguas. Con esto, el mundo de la Biblia se nos vuelve extraño e incomprensible: este mundo de pastores, campesinos y reyes, de profetas extáticos y sabios que pronuncian sus proverbios, de personajes apocalípticos que esperan una catástrofe mundial, de pensadores teológicos con pensamientos gnósticos. En sus escritos percibimos

la palabra de Dios sólo a través de miles de velos. No se trata sólo de que el mundo bíblico no fuese un mundo técnico ni poseyese una unidad de destino universal. También nuestros conceptos, nuestros pensamientos, sentimientos y lenguaje se han reestructurado profundamente. ¿Es entonces la antigua Biblia la mejor forma de captar la palabra de Dios?

La constitución *Dei Verbum* no da una respuesta, al menos directa, a esta pregunta. Parte del hecho de que Dios nos ha hablado de una vez para siempre en Jesús de Nazaret y de que, por tanto, nunca podremos prescindir de este testimonio escrito sobre lo que Dios nos dice. Y en esto lleva razón. Por lo demás, dice simplemente: toma y lee. Queremos aceptarlo; deseamos coger la Biblia y leerla, leerla continuamente. Pero así como nuestro mundo es distinto, más racional, organizado y amplio que el antiguo mundo de la Biblia y de la edad media, e incluso de comienzos de la edad moderna, también nuestro contacto con la Biblia deberá ser más racional, diferenciado y profundo que la piedad bíblica de las generaciones pasadas. Y si nos preguntamos qué puede ayudarnos a entrar en contacto con la Biblia de forma actual, sólo encontramos un planteamiento positivo: la ciencia bíblica. Aunque sus representantes extremos pueden provocar grandes protestas en nombre de la Biblia, nos referimos a la moderna ciencia bíblica en conjunto, que ha colaborado a comprender la existencia moderna con una fe auténtica en la Biblia. Es posible que continúe inquietándonos, siempre que queramos evitar o diferir una confrontación de la Biblia con el sentimiento moderno. En la ciencia bíblica la Biblia es leída por hombres, dominan los métodos típicos del conocimiento mo-

derno del mundo, sobre todo los procedimientos de los «métodos históricos», y esto se hace sin miedo, para aplicar sus consecuencias a la Biblia. De esta forma captamos sus verdades de modo nuevo, imposible hasta ahora.

Esto tiene naturalmente un carácter científico que no todos pueden comprender. Es imposible que todos sean escrituristas. Pero, ¿no habría que conseguir a partir de la ciencia bíblica que las ediciones de la Biblia, su enseñanza en las escuelas, la técnica de la predicación, la selección de textos para el culto divino, evolucionasen de tal forma que no fuese necesario vestirse un traje medieval antes de escuchar la palabra de Dios? En el ámbito católico se dan también buenos planteamientos. Al menos en Alemania, el movimiento bíblico se ha unido estrechamente con la ciencia bíblica desde hace años, y ha intentado llevar al pueblo sus resultados por medio de un amplio trabajo de formación bíblica. Las animosas palabras del concilio a los exegetas católicos y a sus métodos son al menos una aportación indirecta. Pero sólo son comienzos y planteamientos. En los próximos años, la oleada anticientífica del movimiento evangélico confesional llegará, sin duda, hasta nuestras orillas católicas. Pero esto no debe desconcertarnos.

Nuestro impulso bíblico no debe atrofiarse en un programa que cierre los ojos ante la realidad y huya de la situación moderna del mundo. Hemos de intentar, más bien, que brote de él un contacto nuevo y más sobrio con la Biblia. Para esto es imprescindible una ciencia bíblica conscientemente responsable. Precisamente porque los católicos comenzamos a relacionarnos de nuevo con la Biblia, tenemos tam-

bién una oportunidad especial de conseguir una nueva síntesis.

Si la tarea nos parece demasiado difícil, puede consolarnos el pensar que, en definitiva, todo esto no depende de nuestro esfuerzo, sino de Dios mismo, que habla al hombre cuando lee la Escritura y, desde luego, cuando quiere, como quiere y donde quiere, hundiendo en él la semilla de su palabra para que después eche raíces vivas. Sin embargo, esto no nos dispensa de ella.

2

Comienzo y progreso del conocimiento en la teología

Ponencia en el primer grupo de trabajo de la Rabanus-Maurus-Akademie. Frankfurt, 19 de febrero de 1966. Inédita.

En la teología los representantes de la exégesis y del dogma sólo tienen una pequeña posibilidad de entenderse. Ambas disciplinas son muy distintas en sus proposiciones y en su estilo científico de trabajo. Se están realizando intentos de aproximación mutua. Pero deberán suceder muchas cosas antes de que tengan pleno éxito. La situación no es especialmente alarmante. En otras ciencias se da una tensión parecida. Posiblemente, tales manifestaciones dentro de una ciencia no son más que un signo de que se hallan en camino hacia nuevos planteamientos y conocimientos. Concedo que las exposiciones siguientes sólo tienen un valor relativo y que, probablemente, no encontrarán el acuerdo de todos los teólogos. Proceden del punto de vista especial del exegeta. Digamos expresamente que simplifican ciertas cosas y que prescinden por completo de los ámbitos tan importantes de la teología pastoral y de la historia de la Iglesia.

Sobre el carácter científico de la teología

Posiblemente, la mejor forma de describir el carácter científico de la teología consiste en compararla con la ciencia del derecho. Es a la que más se acerca estructuralmente.

Mientras que las ciencias naturales parten, por regla general, de hechos y observaciones no-lingüísticas, la psicología constituye un caso especial, y el lenguaje sólo juega en ellas un papel en el proceso del conocimiento y en la transmisión de los resultados — y aquí sobre todo en lenguaje matemático —; por su parte las ciencias del espíritu, prescindiendo de nuevo de casos especiales, parten de hechos que son de carácter lingüístico: son textos. Las ciencias que viven de textos tienen como tarea esencial la interpretación. Los textos que proceden del pasado deben ser explorados superando al tiempo.

Además, el fin del trabajo de interpretación puede ser diverso. Puede pretender el estudio de los mismos textos. Así ocurre con las ciencias literarias. También puede buscar el estudio de una realidad transmitida por ellos. Así ocurre con las ciencias históricas, en las que se investigan antiguas informaciones y crónicas para reconstruir con su ayuda por ejemplo el curso de una guerra. Éste es el caso también en la ciencia del derecho. El análisis de los textos, de las fuentes del derecho, sirve para el estudio del ordenamiento jurídico y para su utilización en el ámbito del derecho. El ordenamiento jurídico no se identifica con las fuentes del derecho; pero sólo es

captable a través de ellas, y las fuentes del derecho son formas lingüísticas.

Lo mismo ocurre con la teología. Su misión es el estudio de la revelación divina. Pero no puede captarla en sí misma, sino a través de textos, fundamentalmente, aunque no de forma exclusiva, a través de la sagrada Escritura. Por eso es una ciencia esencialmente interpretativa. Además, no es interpretativa sólo por interés en los textos, en este caso sería pura literatura bíblica, sino interpretativa con vistas al estudio del objeto transmitido oralmente por la sagrada Escritura: la divina revelación.

Podemos continuar la comparación entre la teología y el derecho si prescindimos de la participación natural que tienen los juristas en la creación y formulación de nuevos principios jurídicos. La ciencia del derecho no está en situación de discutir sus fuentes, por ejemplo las leyes. Las acepta axiomáticamente. Si el legislador cambia una ley, la ciencia del derecho saca sus consecuencias. Pero no le incumben la existencia y el valor de la ley. Algo parecido le ocurre a la teología. Ella no determina el volumen y contenido de sus textos fundamentales, sino que los recoge inmediatamente de la conciencia de la fe de la Iglesia, y mediatamente de Dios, cuya revelación contiene la Biblia. Además, la teología está en situación, al menos en la concepción católica, de desarrollar una ciencia propia que fundamente por qué tiene sentido el contar con la revelación de Dios a través de Jesús de Nazaret, de la Iglesia y de la sagrada Escritura que pervive en ella. Se trata de una disciplina teológica previa que llamamos «teología fundamental». Ésta puede dar sentido al acto de fe. Por tanto, la teología, igual que el derecho, interpreta unos tex-

tos que no poseen de antemano una evidencia plena. Su carácter científico radica sólo en la interpretación metódica de sus fuentes, que debe justificar reflejamente en todos sus pasos con el fin de estudiar la divina revelación. De otra forma, no sería una ciencia de la fe. Por tanto, sólo puede reivindicar su valor ante el que cree, igual que la ciencia del derecho sólo puede dirigir al que se introduce en el ordenamiento jurídico estudiado por ella. Sin embargo, todo observador inteligente debe poder reconocer en su curso la objetividad de la interpretación.

¿Qué fenómenos concretos abarca el trabajo teológico de interpretación? Podemos distinguir dos fases, aunque en su realización concreta no pueden separarse plenamente: la constatación de lo que dice el texto, y la comprensión de lo que fue constatado como verdad. El texto dice, por ejemplo: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». El teólogo puede constatar, ante todo, que aquí «cielo y tierra» era una expresión que se refería a «la totalidad del mundo empírico». El texto dice, pues: «Al principio creó Dios todo el mundo empírico». Pero después debe intentar comprender esta frase, cosa que no conseguirá si no reflexiona sobre Dios, sobre la esencia del mundo empírico y sobre el concepto de creación. Esto es imposible sin filosofar. Y en este momento se exige la filosofía como parte integrante del proceso teológico de interpretación. En el trabajo de la primera fase, es decir en el caso concreto de la constatación de que «cielo y tierra» significan «la totalidad del mundo empírico», se hizo, por el contrario, una afirmación filológica, más exactamente, léxica, que presupone de nuevo una ciencia del lenguaje y un cierto conocimiento histórico-espiritual. Con esto,

diversas confirmaciones de las ciencias del espíritu — como la ciencia del lenguaje, de la historia o de la literatura — aparecen como elementos integrantes del proceso teológico de interpretación.

Resumiendo, podemos decir que el método teológico representa la unión de los métodos de las ciencias del espíritu y del filosófico, que son combinados para estudiar las verdades de la Biblia (y las de otros textos que también son fuentes teológicas de menor intensidad, como declaraciones conciliares o afirmaciones de los padres de la Iglesia).

Mientras la parte filosófica del método siempre fue desarrollada bastante reflejamente, la acentuación y el desarrollo reflejo de los métodos de las ciencias del espíritu constituyen la intención especial de la moderna ciencia bíblica. Ella ha sido la primera en proclamar que la Biblia no es un texto perteneciente a un único género literario, como por ejemplo un libro de física o el código de derecho civil, sino toda una biblioteca que contiene los más diversos escritos: colecciones de leyendas, libros históricos, tratados filosóficos, cartas, libros de cánticos, novelas cortas, por citar sólo algunos ejemplos que se pueden caracterizar fácilmente con conceptos modernos. También ha mostrado que la Biblia tiene más autores de lo que antes se creía, que sus autores vivieron a menudo en una época distinta a la que se pensaba, y que algunos libros concretos, igual que todo el conjunto de ellos, son el resultado de largos y complicados procesos de tradición, que a su vez se hallaban inmersos en la larga y complicada historia espiritual de Israel y de la Iglesia primitiva. Ha aprendido a utilizar esta historia y nuestro conocimiento siempre creciente sobre arqueología, ciencias orientales y anti-

güedad clásica para iluminar sistemáticamente los textos bíblicos. La interpretación cada vez más exacta de ellos, posibilitada con esto, exige naturalmente un esfuerzo de comprensión filosófica cada vez mayor, y aquí el exegeta debe trabajar, como siempre, mano a mano con el teólogo dogmático. La exposición siguiente de los métodos concretos de conocimiento en teología parte del trabajo de los escrituristas. Sin embargo, algo análogo es válido para la elaboración de las otras fuentes teológicas que tenemos junto a la sagrada Escritura.

Los métodos concretos del conocimiento

Ante todo, hay que mencionar algunas ciencias auxiliares que el escriturista no puede ejercer ya por sí mismo. A lo sumo podrá especializarse en una de ellas; en cuanto a las otras sólo recogerá los resultados. La primera sería toda la ciencia oriental. Palabras como egiptología, asiriología, escritura cuneiforme, hacen referencia a mundos científicos que a menudo se hallan tan distantes del exegeta que éste apenas puede leer y entender las publicaciones especializadas.

Más próxima a él se encuentra la arqueología palestinense, que también es muy diferenciada en sí misma. La auténtica arqueología de campo ha pasado en el ámbito palestinense durante los años veinte de un estadio de la búsqueda de tesoros a un auténtico método, especialmente gracias a un primer sistema de determinación del tiempo, con la ayuda de las cerámicas encontradas por W. F. Albright.

Tan pronto como aparecen inscripciones o manuscritos en unas excavaciones comienza la tarea de la epigrafía. Ésta ha adquirido tal solera con el hallazgo de los manuscritos del mar Muerto, poco después de la segunda guerra mundial, que ahora, cuando todavía está empezando, trabaja ya con seguridad en los manuscritos encontrados.

El mismo descubrimiento del mar Muerto, y sobre todo las tablillas cuneiformes de Ras Samra, en el norte de Siria, del siglo II antes de Cristo, han llevado a un nuevo estadio a la ciencia lingüística hebrea y a toda la semítica. Hoy, por vez primera, se ve la posibilidad de distinguir los diversos dialectos del hebreo antiguo, no ya especulativamente, sino basándose en numerosos testimonios.

Más importantes aún para la crítica bíblica textual fueron los descubrimientos de manuscritos de los últimos años, que exigen también una gran especialización cuando se quiere trabajar con ellos. Para el texto hebreo del Antiguo Testamento tenemos ahora numerosos textos de los últimos siglos antes de Cristo, mientras que antes nuestros manuscritos más antiguos databan de finales del siglo I después de Cristo. Para el Nuevo Testamento, nuevos papiros descubiertos en Egipto nos llevan aproximadamente hasta el año 125 después de Cristo.

En el tránsito a los ámbitos en los que el escriturista puede investigar competentemente se encuentra la historia del período bíblico, sobre todo la historia del antiguo Israel. Metódicamente, se halla en el terreno de toda ciencia histórica moderna. Los problemas especiales de la historia del período bíblico radican en que, a partir de las noticias bíblicas, en muchos períodos sólo difícilmente podemos coordi-

nar los datos temporales y otros rasgos con la historia antigua y oriental que conocemos por otras fuentes. Además, muchos grupos de textos bíblicos narrativos, a causa de su finalidad y de su género literario, presentan muy poco interés para el curso de los hechos reales o resulta imposible reconstruirlo. Esto se aplica tanto a las partes del Antiguo Testamento que proceden del segundo milenio antes de Cristo — es decir leyendas de los patriarcas, historia de Moisés, conquista de la tierra prometida, narraciones de los jueces — como a una parte del material evangélico, en el Nuevo Testamento, sobre todo a las narraciones de la infancia de Jesús.

Los ámbitos de trabajo mencionados, y otros muchos, como la geografía bíblica, son hoy día ciencias auxiliares de la exégesis relativamente independientes. Por el contrario, el trabajo en los llamados problemas introductorios pertenece a la tarea de todo escriturista. Se trata de explicar el problema sobre cuándo, dónde, por quién, y para qué, círculo de lectores fue compuesto cada libro bíblico, qué fuentes y trabajos previos se utilizaron en su redacción, qué reediciones y elaboraciones experimentó posteriormente hasta conseguir su forma actual. A menudo, la respuesta no es fácil, porque las tradiciones sinagogales y de la Iglesia primitiva se muestran inseguras cuando las examinamos a fondo, los datos de los libros son a veces muy escasos, o faltan por completo; sólo en casos muy raros poseemos otros testimonios externos, y así nos vemos obligados a analizar el libro que nos interesa según su contenido y su forma, y a compararlo con otros libros bíblicos. En el curso de unos doscientos años, la ciencia bíblica ha desarrollado métodos bastante exactos

y sutiles para el análisis interno de los libros bíblicos. A pesar de todo, los resultados eran muy hipotéticos, y sólo se conseguía un amplio acuerdo de la investigación en los principios fundamentales.

Hoy existe gran unanimidad en que los cinco libros de Moisés, en su forma actual, no proceden de Moisés, sino que tuvieron su redacción definitiva unos setecientos años más tarde, después del exilio babilónico. En ellos se reunieron, sobre todo, cuatro fuentes escritas, procedentes de los siglos décimo, octavo, séptimo y sexto antes de Cristo. Pueden separarse entre sí por la estadística de las palabras, el análisis del estilo y del pensamiento. Son colecciones que compendian las tradiciones orales narrativas de Israel.

En ciertas circunstancias, las constataciones de esta clase son naturalmente de la mayor importancia para la interpretación de un texto bíblico. Si el texto de la creación al comienzo de la Biblia procediese realmente de la pluma de Moisés, quizás lo hubiese compuesto para presentar el curso de la formación del mundo. Pero como procede de los instruidos teólogos del templo de Jerusalén durante la monarquía tardía, hemos de considerarlo e interpretarlo como un texto doctrinal bastante exacto y conscientemente sistematizador. Si el segundo texto de la creación procede de otra obra, y si el redactor último del Pentateuco las ha unido sin dificultad, podemos deducir que no consideró muy importante la imagen del mundo de ambos textos, ya que tienen una visión muy diversa de la construcción y evolución del cosmos, y si le hubiese interesado este aspecto, el redactor habría armonizado seguramente ambos textos. No lo hizo; y con esto, nosotros que tenemos

una imagen del mundo completamente distinta a partir de las ciencias naturales, sabemos que el problema de la imagen del mundo carece de interés teológicamente. Esto es sólo un ejemplo de la importancia que pueden tener para la exégesis los resultados de la ciencia bíblica introductoria.

Como en el Pentateuco, también en otros muchos libros bíblicos los materiales aislados perduraron de generación en generación transmitiéndose oralmente antes de su redacción escrita que a menudo es relativamente tardía. Se trataba de pequeñas unidades, no de las obras totales posteriores. Pero estas pequeñas unidades fueron transmitidas con relativa fidelidad, porque estaban enmarcadas en formas de tradición oral muy determinadas y bien conocidas. Las formas literarias fijas, como las que usamos a diario en nuestras cartas («Estimado señor... Afectuosamente») o en las esquelas mortuorias, jugaban un gran papel en oriente y en la antigüedad. En determinadas situaciones había que emplear determinadas formas. A la inversa, partiendo de la forma de un texto antiguo podemos reconstruir el ambiente y la situación en que surgió originariamente. Podemos, como se dice en el lenguaje especializado, determinar su «Sitz im Leben» (situación vital). Todas estas relaciones las estudia una especialidad que hoy es denominada con la palabra «Formgeschichte» (Historia de las formas).

Los comienzos de este método los encontramos en el principio de nuestro siglo. En primer lugar fue elaborado para el Antiguo Testamento; más tarde, hacia 1920, Bultmann y Dibelius lo aplicaron a la investigación de la prehistoria de los evangelios. Apareció entonces que el material evangélico, antes de

ser compendiado en nuestros «grandes evangelios», se había transmitido de forma oral fija en las comunidades de la Iglesia primitiva. Fue utilizado con diversos fines, para la predicación, la catequesis o las discusiones de fe, y su formulación depende con frecuencia de estos fines. Tales consideraciones son naturalmente importantes para el problema del valor de las fuentes de cada texto evangélico a la hora de reconstruir la vida de Jesús, y también para determinar la orientación de las verdades de estos textos en su contexto actual.

Llegamos ahora a la auténtica interpretación de la Biblia, es decir a la determinación exacta de su sentido en un análisis que procede frase a frase y palabra a palabra. Nos encontramos en el trabajo decisivo de la exégesis, porque es menos un método que la utilización concentrada de todos los métodos disponibles en un único punto. Junto al punto de vista de la forma aparece ahora el análisis exacto de la configuración estilística, sigue el estudio de las palabras, la investigación de los motivos, la historia de las tradiciones que estudia la pre y poshistoria de las verdades particulares, aclarándolas aún más con tales ayudas.

Los resultados del análisis particular son expuestos en los comentarios científicos de la Biblia. Pretenden comunicar el sentido literal, es decir el sentido que el autor quiso comunicar a sus lectores cuando redactó el texto. Cuando un texto ha atravesado diversas fases de desarrollo o ha sido introducido sucesivamente en contextos cada vez más amplios y nuevos, es posible que las mismas palabras expresen verdades distintas, aunque no opuestas. Todo esto debe ser constatado con exactitud.

En el análisis particular del texto deben intervenir formas de trabajo que den visiones amplias o proporcionen síntesis. Lo que más ayuda en esto es la investigación verbal. Persigue la evolución del significado de palabras importantes a través de los diversos estadios y libros de la Biblia. Precisamente las palabras teológicamente importantes del Nuevo Testamento sólo resultan claras, a veces, cuando se sigue a través del Antiguo Testamento la historia de las palabras hebreas que equivalen a las griegas. Así lo hace de forma ejemplar el monumental *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, cuya elaboración comenzó en los años treinta.

Una vez investigadas las palabras, la teología bíblica busca una visión de conjunto de las verdades de todos los estadios y libros bíblicos sobre temas y problemas concretos. Pero esto encuentra a menudo dificultades no pequeñas, porque hay que sacar las verdades particulares de su contexto originario. Por eso, al menos en este instante, se prefiere otro tipo de teología bíblica. Se intenta abarcar unitariamente, en su acento especial, el mensaje de un estrato, de un sólo libro o de un pequeño grupo de libros relacionados entre sí, y distinguirlo lo más posible del mensaje de otros libros. Así se habla en la exégesis neotestamentaria de una teología paulina, de una teología lucana, de una teología joanea. En conjunto se levanta un coro de muchas voces de teologías bíblicas, que no es posible reducir sin más a un único denominador. En el ámbito de toda la teología aumenta el número de voces, porque en ella aparecen las verdades de otras fuentes teológicas, aunque su función es menos fundamental que la de la Escritura. ¿Podemos llegar todavía a la unidad?

Es preciso. No sólo porque debemos escuchar una única revelación divina dada en muchas frases y verdades humanas, esforzándonos en ello teológicamente, sino también porque observamos continuamente que la Biblia, a pesar de la larga historia de su formación, de su pluralidad asistemática, de su insuprimible multiplicidad de voces, fue querida y concebida como una unidad por sus redactores definitivos y por los creadores del canon vetero y neotestamentario, y porque todas las fuentes teológicas posteriores no pretenden ser más que un desarrollo del único mensaje de la Biblia. Además, al buscar aquí una última visión de conjunto del mensaje bíblico, se ha alcanzado definitivamente el espacio en el que el teólogo sistemático dispone de un aparato metodológico mejor que el del exegeta y el del historiador de los dogmas, desprovistos frecuentemente de todos los métodos indicados hasta ahora. Aquí resultan imprescindibles los caminos filosóficos del conocimiento. Los géneros literarios, los mundos lingüísticos, el aparato conceptual, son tan pluriformes en la Biblia que sólo se puede conseguir la unidad si se reflexiona de forma originalmente nueva sobre el objeto del que la Biblia habla en todas partes. Todo lo diverso debe ser relacionado con problemas, palabras y conceptos que no sean bíblicos, ni de una fase pretérita de la teología cristiana, sino de hoy. Sólo cuando nos apropiamos y comprendemos plenamente lo que procede del pasado se convierte la pluralidad en unidad.

Con esto no decimos que sólo aquí deba utilizarse la filosofía como parte del método teológico. Tampoco la teología bíblica, en el sentido particular esbozado anteriormente, ni la interpretación concreta de

textos bíblicos serían posibles si no se reflexionase continuamente sobre el objeto del que hablan los textos; y esto es imposible — en cuanto se trata de verdades como Dios, hombre o salvación — sin «filosofar». Pero, dado que el exegeta concentra su atención refleja en los métodos filológicos, la trama filosófica de su actividad puede ser más intuitiva y de trámite. Sin embargo, debe ser ella la que dirija cuando se intente suprimir la pluralidad histórica de la Escritura para construir una única teología total.

Los factores más importantes del progreso del conocimiento

El progreso del conocimiento en teología es causado principalmente por los dos métodos extremos de la serie. Por una parte, los nuevos textos, hechos, observaciones, sobre todo los que aporta la arqueología a la exégesis, obligan a reexaminar las concepciones que hemos tenido hasta ahora. Sólo por medio de los textos de Ras Samra hemos podido comprender cientos de textos bíblicos, hasta ahora oscuros; ya los entendemos mejor lingüísticamente. La publicación de los contratos de vasallaje hititas del archivo estatal de Hattusna, en Asia Menor, ha aclarado el modelo jurídico originario que subyace en el pensamiento central del Antiguo Testamento sobre una «alianza» entre el pueblo de Israel y su Dios Yavé. Sin duda alguna, la arqueología y las ciencias orientales son las que hoy impulsan más el conocimiento exegético. El material nuevo brota con tal abundancia que tenemos la impresión de que apenas será po-

sible ponerlo al día y elaborarlo plenamente. Por ejemplo: la relación entre los contratos de vasallaje hititas y la idea veterotestamentaria de la alianza sólo se ha revelado unos cincuenta años después de su descubrimiento, cuarenta años después de su publicación en copias cuneiformes, veinte años después de la elaboración filológica e histórico-jurídica de los contratos estatales por los orientalistas, cuando un exegeta consiguió ocuparse de ellos a fondo.

Junto a este motor del progreso del conocimiento, aparece uno distinto desde el otro término de la serie de métodos. Quizás pudiéramos llamarlo «desplazamiento de los problemas». Toda interpretación de textos antiguos se realiza en el llamado «círculo hermenéutico». Los textos antiguos se manifiestan con más exactitud cuando acertamos a plantearles los problemas justos. Lo que no se pregunta, no es respondido; esto es válido, al menos, como planteamiento. En el proceso de la exégesis el texto puede obligar a retirar los problemas planteados y cambiarlos por otros. A pesar de todo, lo decisivo depende de los problemas, preguntas e intenciones que preocupan al teólogo. Así, la aparición de la teología dialéctica en los años veinte trajo consigo una orientación totalmente nueva para la exégesis veterotestamentaria. Mientras antes el interés se centraba sobre todo en lo histórico-religioso, ahora, animados por los nuevos planteamientos de la teología dialéctica, podíamos descubrir de repente cosas completamente nuevas en el Antiguo Testamento, como las grandes concepciones histórico-teológicas de las compilaciones más completas del mismo. Se hubiesen podido encontrar si se las hubiera buscado. Pero sólo ahora comienzan a ser buscadas.

Sobre conceptos metodológicos

Para la tipología del progreso del conocimiento en la exégesis es importante el concepto de «comparación». En la interpretación de textos antiguos la comparación tiene casi la misma función que el experimento en las ciencias naturales. Cuando se tienen en cuenta todos los fenómenos semejantes imaginables puede uno comprobar críticamente la explicación personal de un fenómeno determinado. Cuando se pensaba, por ejemplo, que la formación del hombre a partir del polvo de la tierra es expuesta en la Biblia como un proceso real, debieron surgir muchas dudas al ver que en las imágenes egipcias, aunque el dios Chnum forma a los hombres en un torno de alfarero, se dice de él que crea a los seres con su palabra; un texto egipcio incluso llega a afirmar ambas cosas del dios Ptah en una sola frase: «A él, cuya boca te engendró, cuyas manos te crearon». Con esto se asegura el carácter metafórico de la narración del alfarero en el contexto cultural del antiguo oriente.

Tales operaciones comparativas presuponen la unidad del contexto histórico y cultural. Este presupuesto no siempre es válido; debe ser examinado críticamente, puesto que Israel y el Nuevo Testamento, dentro de la tradición israelítica, siguieron a menudo caminos propios. De todos modos, es válido que en el método comparativo se da un auténtico analogado con el experimento de las ciencias naturales.

Un segundo concepto, muy importante en este contexto, es el de la «hipótesis». En los problemas bíblicos introductorios especialmente, pero también

en la exégesis concreta, hay que trabajar muchas veces con hipótesis. La verificación de una hipótesis se realiza haciendo entrar en juego todos los ámbitos relacionados con el problema. Hoy día, esto no puede hacerlo un solo investigador, porque dentro de la exégesis es necesaria una especialización demasiado amplia. La ciencia bíblica de estilo moderno quedará estrangulada si no se le concede la posibilidad de publicaciones científicas libres. Porque las hipótesis prevalecen o sucumben sólo en el proceso de investigación. A menudo siguen abiertas, y hay que esperar que, un día, un hallazgo arqueológico proporcione material nuevo que la confirme o rechace.

La formación de «escuelas» dentro de la ciencia bíblica no significa a menudo más que el que los investigadores se agrupan según partan o no en su trabajo de determinadas hipótesis. Así, en el tratamiento de la historia primitiva de Israel, existen por el momento dos escuelas claramente opuestas, entre las que se sitúan una serie de posiciones intermedias. Parten de diversas hipótesis sobre el valor histórico de las narraciones sobre los patriarcas. El material de comparación es aún tan pequeño que ninguna de ambas hipótesis puede ser verificada convincentemente.

Un tercer concepto importante es el de «modelo». Por una parte, el conocimiento del exegeta se realiza con frecuencia mediante el uso de modelos. Por otra parte, y esto es más importante, el progreso del conocimiento se alcanza con frecuencia cuando se consigue descubrir y relativizar los modelos lingüísticos y conceptuales que subyacen en los textos bíblicos. Un ejemplo todavía hoy reñidísimo es importante para la discusión sobre monogenismo y poligenismo.

Según el estrato yavista del Pentateuco, la humanidad procede de una pareja única (monogenismo). Ahora bien, no existe duda de que las culturas nómadas acostumbraban a presentar los procesos históricos en el modelo de la genealogía. En la raíz de un árbol genealógico se encuentra necesariamente el antepasado. ¿Será, pues, la exposición de los comienzos de la humanidad a partir de un único antepasado, un puro modelo conceptual, condicionado culturalmente, que nosotros podemos cambiar sin más por el modelo, más sugerente hoy para nosotros, de la mutación en un amplio frente (poligenismo)?

¿Qué significa «progreso del conocimiento»?

En las reflexiones previas se ha presupuesto el concepto «progreso del conocimiento» como algo conocido y naturalmente válido. Sin embargo, la teología debe discutirlo en cierta medida. Cuando se recorre la escala de los métodos de la teología, desde la arqueología en un extremo hasta la unificación filosófica en el otro, hay que ir cambiando continuamente su sentido.

Progreso del conocimiento, en el sentido espontáneo de las ciencias naturales, sólo se da al comienzo de la escala de los métodos teológicos. En el ámbito de la arqueología, de la historia del período bíblico y también de la ciencia bíblica introductoria, es posible y deseable una ampliación, corrección y purificación continuas del conocimiento. Aquí puede compendiarse brevemente un largo trabajo de investigación, y la investigación posterior puede construir

sobre esta síntesis, sin deber recorrer todo el camino de conocimiento que ha llevado hasta ella.

Esto ya es distinto en la interpretación de textos, cambia aún más en la teología bíblica y resulta ilusorio en la apropiación «filosófica» de la revelación. Cuanto más avanzamos en esta escala, tanto más adquieren los conocimientos necesarios un carácter total, imposible de alcanzar si el teólogo no se apropia todo personalmente desde los principios. Pero como la conciencia humana es limitada, al surgir nuevos aspectos y problemas habrán de apartarse y, finalmente desaparecer a lo lejos, otros problemas que antes ocupaban el centro de atención.

Hoy existe gente que constata con temor cómo la teología parece perder el sentido de lo santo, del más allá y de otras muchas cosas. ¿Pero puede ser de otra forma, cuando todos los teólogos se concentran tanto en conseguir nuevos conocimientos sobre la Iglesia, sobre la salvación de los paganos, sobre la relación del cristiano con el mundo? En el ámbito de la exégesis y de la dogmática la teología va avanzando, y mientras progresa se abren ante ella horizontes siempre nuevos. Pero sucede lo que acostumbra a ocurrirle al caminante que avanza: mira alrededor y advierte que el horizonte ha caminado con él, mientras han desaparecido cosas junto a las que había pasado poco antes. De esto no deduce que ya no existen. Pero ya no puede verlas.

3

Sobre el método histórico-crítico

Conferencia tenida en una reunión de fin de semana de la comunidad de universitarios evangélicos y católicos de Hamburgo, el 22 de mayo de 1965. Publicada anteriormente con el título: *Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode:* Stimmen der Zeit 177 (1966) 330-344. Reelaborada.

Para un católico, el tema de la investigación histórico-crítica en la ciencia bíblica es casi inevitable y también un tema histórico. La relación de su Iglesia con la investigación histórico-crítica de la Biblia fue tan movida en los últimos siglos que se impone una mirada retrospectiva.

Historia de la actitud «amor-odio» entre la Iglesia católica y la investigación histórica de la Biblia

El contacto crítico con testigos del pasado no es una adquisición de la edad moderna. Ya desde Aristóteles se desarrollaron reglas hermenéuticas para la interpretación de textos antiguos. En el ámbito cristiano, Orígenes organizó e impulsó a gran escala la crítica bíblica de los textos. También la edad media podía reconocer la inautenticidad de ciertos textos. Sin embargo, la gran época de la investigación histó-

rico-crítica vino con la edad moderna, cuando a las técnicas heredadas de contacto con el pasado se añadió un nuevo interés por el mismo. Naturalmente, este mayor interés condujo a conocimientos nuevos y a nuevas visiones de conjunto. El trabajo de investigación más vivo llevó también a un perfeccionamiento de los métodos. A esto se añadió el estudio de nuevas fuentes que ayudan a conocer el pasado, primero con la elaboración sistemática de los tesoros de las bibliotecas, después con la arqueología.

El movimiento de la investigación histórico-crítica, que se desarrolla continuamente desde el humanismo, debía alcanzar necesariamente a la Biblia. Esto sucedió, tras unas pruebas iniciales, en el siglo XVI y se llevó a cabo a gran escala hacia mediados del XVII, en el ámbito franco-holandés. La figura más prominente es Richard Simon, que publicó en 1678 su *Histoire critique du Vieux Testament*. Si nos preguntamos por el trasfondo eclesiástico de esta crítica inicial, observamos claramente que se trataba de un terreno cultural común formado por católicos, calvinistas y judíos, mientras que los luteranos se mantenían totalmente al margen, aferrados a la teoría de la inspiración verbal. En Richard Simon y otros católicos se encuentra una afirmación consciente de la catolicidad de sus esfuerzos de investigación: ellos sienten que al sumergirse en el río histórico por el que nos ha venido la tradición bíblica desde sus comienzos, en su evolución y en su transmisión posterior, se introducen felizmente en la tradición acentuada por la Iglesia católica, y que esto puede ser utilizado como arma teológica en la controversia contra el principio protestante de la «sola scriptura», que a ellos les parece antihistórico.

Digo esto porque muestra cómo al principio de la moderna ciencia bíblica se daba una cercanía especial de este movimiento a lo católico. Pero la situación cambió pronto. Lo demuestra el mismo destino de Richard Simon. Se le opuso un gran adversario católico, Bossuet, obispo de Meaux, que era entonces en Francia el todopoderoso predicador de la corte de Luis XIV. Eliminó a Simón. La *Histoire critique* fue machacada; Simon, que era oratoriano, fue expulsado de su orden.

Con esto, el tren cambió de vías durante doscientos años. Es verdad que en el siglo XVIII hubo dos católicos que ejercieron un influjo decisivo en el origen y desarrollo posterior de la crítica del Pentateuco. El médico francés Jean Astruc, con un libro publicado en 1753, fue el fundador de la llamada «hipótesis de los documentos antiguos»; el sacerdote inglés Alexander Geddes, con su traducción comentada del Hexateuco, aparecida en 1792 y 1800, fue el fundador de la llamada «hipótesis de los fragmentos». Pero ambos eran intrusos. Jean Astruc era hijo de un convertido, seglar y médico de palacio de Augusto el Fuerte; Alexander Geddes estaba suspendido a divinis, y después de su muerte incluso se prohibió que se ofreciesen misas por él.

En esta época comenzó el gran impulso del trabajo histórico-crítico aplicado a la Biblia, y precisamente en el ámbito donde todos habían callado durante el siglo XVII: en la cultura luterana de Alemania, que estaba muy influida entonces por la Ilustración. La teología y la Iglesia católicas se mantuvieron ostentosamente lejos de lo que se discutió e investigó ahora apasionadamente durante un siglo. Si nos preguntamos por los motivos de esta abstención y, sobre

todo, si tenemos ante la vista el siglo pasado, hay que mencionar una causa primera que no tiene nada que ver con la doctrina eclesiástica: la falta de fuerza de la teología católica de entonces. La supresión de los jesuitas y la secularización aniquilaron una parte considerable de la organización científica católica; las consecuencias de estos hechos fueron duraderas.

A esto se añadió la imagen terrible que ofrecía la ciencia bíblica que se desarrollaba fuera de la Iglesia. Había tomado pronto un carácter combativamente anticristiano. En nombre de la crítica histórica luchaba, sobre todo, contra las ideas hasta ahora vigentes sobre el origen de los libros bíblicos concretos. Contra las opiniones tradicionales sobre autor, tiempo de composición, situación originaria de los libros bíblicos, que para el Antiguo Testamento apenas habían variado desde el judaísmo antiguo y que relacionaban la mayoría de los libros con personalidades famosas de la historia salvífica, como Moisés, los profetas, el rey David, el rey Salomón, los dos príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, se esbozó ahora en el período de la crítica literaria una imagen muy diferenciada del proceso de formación de la Biblia, que hoy mismo procuramos perfeccionar y diferenciar, sobre todo con los nuevos métodos de la historia de las formas y de la historia de las tradiciones.

En la edad media, con su complejo de tradición eclesiástica, la antigua idea del origen de la Biblia había crecido íntimamente unida con la «doctrina de la inspiración», es decir con las verdades teológicas sobre el origen divino de la sagrada Escritura. Dentro de la tradición teológica católica esto se asemejaba a lo que ocurrió en la doctrina, aún más cerrada, de la

«inspiración verbal» de la «ortodoxia» protestante. Cuando se ponían en duda con la crítica histórica las ideas tradicionales sobre el autor de los libros bíblicos, se creía que al ponerse de parte de los escrituristas críticos se rechazaba la doctrina teológica de la inspiración. Y lo mismo temían los teólogos católicos que, por defender la doctrina de la inspiración, creían que debían oponerse a la explicación histórico-crítica de las circunstancias originarias de los libros bíblicos. Esto duró hasta nuestro siglo, hasta que se impuso en la teología católica la idea de que se habían mezclado, sin legitimación interna, dos sistemas diversos de verdades. Lentamente se vio que la doctrina de que el Pentateuco contiene la palabra de Dios es completamente independiente de que el Pentateuco haya sido compuesto por Moisés o por una multitud de autores desconocidos y repartidos en diversos siglos. En el siglo pasado esto no se veía aún, y se rechazaba la investigación histórico-crítica a causa de las consecuencias (supuestamente) inaceptables para el dogma sobre el carácter humano-divino de la Biblia.

Nos asusta ver que fuesen necesarios siglos para caer en la cuenta de estos errores; pero hay que ser comprensivos. Porque los representantes de la ciencia bíblica histórica la defendieron precisamente así, y además con los resultados de su investigación facilitaron a la Iglesia el que declarase su actividad como falsa ciencia y obra de Satanás. Hoy ya nos damos cuenta de los extraños frutos proporcionados por la ciencia bíblica de los siglos pasados. Ella misma se ha corregido entretanto en medida admirable. Entonces, no sólo se presentaba una imagen contraria a la antigua idea del origen de la Biblia, sino que se duda-

ba también a gran escala de las historias de Israel, de Jesús y de la Iglesia primitiva narradas en la Biblia. También aquí se presentó una imagen contraria; pensemos en una de las obras más importantes del siglo pasado, la *Geschichte Israels* de Julius Wellhausen (1878, ediciones posteriores: *Prolegomena zur Geschichte Israels*), y en todo lo que fue llevado al extremo en los decenios siguientes, partiendo de estos planteamientos. Entretanto nos hemos apartado mucho de este sistema tan dogmático y que se presentaba como perfecto. Por eso, quizás debemos conceder en parte a los círculos católicos que se le oponían un cierto sentido sano para lo históricamente posible y probable. Pero esto no disculpa, en definitiva, su actitud negativa fundamental: al negarse a participar en la investigación, se privaban de los medios metodológicos y reflejos que ayudaban a una mejor investigación histórico-crítica de la Biblia.

La ciencia bíblica católica lo vio poco a poco a finales del siglo pasado. En 1903 publicaba Marie-Joseph Lagrange, fundador de la «Ecole Biblique» de Jerusalén, su escrito *La méthode historique*; en 1904 Franz Hummelauer la obra *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. Ambos se alejaron de la polémica y promovieron la colaboración positiva en la investigación histórico-crítica de la Biblia. Estos planteamientos nuevos quedaron incluidos al punto en las controversias intraeclesiásticas acerca del «modernismo». Se fundó entonces la Pontificia Comisión Bíblica, que promulgó en los años siguientes toda una serie de «decretos», en los que se tomaba postura sobre las tesis capitales corrientes de la ciencia bíblica — como crítica del Pentateuco, Deuteroisaías, teoría

de las dos fuentes sinópticas — y, generalmente, en sentido de rechazarlas. Así era imposible una discusión pública de estos problemas dentro de la teología católica. Las publicaciones que lo intentaron quedaron incluidas, la mayoría de las veces, en el Índice.

Quizá la situación nunca fue tan desagradable como en los primeros decenios de nuestro siglo; porque durante el siglo pasado, la mayoría de los escrituristas católicos podían estar de buena fe al rechazar la investigación histórico-crítica. Pero ahora no ocurría lo mismo. El que no quería violentar su conciencia debía acudir al subsuelo científico. Surgieron doctrinas secretas que no llegaron al público católico, ni siquiera a los estudiantes de teología. En esta época quizás sea más clara que nunca la actitud ambivalente de amor-odio de la Iglesia católica ante la investigación histórico-crítica. Porque el mismo papa Pío X, implantador de este duro sistema vigente durante decenios, es simultáneamente el fundador del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, que tuvo como programa desde el principio el trabajar con métodos estrictamente científicos. Se dispuso que sólo podrían enseñar exégesis bíblica en las cátedras de teología católica los que obtuviesen la licenciatura del Pontificio Instituto Bíblico o de la Pontificia Comisión Bíblica, aún más difícil de conseguir. Así, en el curso de unos decenios, se formó un grupo de escrituristas, que adoptó una actitud completamente nueva ante la investigación histórico-crítica, y que cada vez estuvo más capacitado para manejar por sí mismo los métodos críticos.

De este modo, en los años treinta, bajo un silencio e inmutabilidad superficiales, había surgido una

situación completamente nueva. Al mismo tiempo, la ciencia bíblica histórico-crítica había pasado fuera de la Iglesia católica por numerosas evoluciones y ahora, después de una cierta relativización de la problemática crítico-literaria que todo lo dominaba antes, después del influjo de la arqueología y de las ciencias orientales sobre el cuadro histórico, tras los nuevos intereses suscitados por la teología dialéctica en relación con la problemática teológica, ofrecía una imagen por la que podía tenerse la impresión de que al menos era posible comenzar un diálogo sin tener que renunciar a elementos esenciales de la propia fe católica.

El tiempo estaba maduro para una nueva actitud del magisterio eclesiástico que diese públicamente pleno derecho y plena libertad a la ciencia bíblica histórico-crítica que ya existía de facto. La ocasión la ofreció un fanático movimiento pneumático-anticientífico en el clero italiano, dirigido por un sacerdote que se ocultaba bajo el seudónimo Cohen-El y que luchó sobre todo contra el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. En 1941, Pío XII redactó contra ellos una circular a los obispos italianos. Más tarde, la elaboró convirtiéndola en un pequeño tratado sobre los métodos de la ciencia bíblica católica, que publicó en 1943 como la encíclica *Divino afflante Spiritu*.

A partir de este momento, el magisterio eclesiástico está fundamentalmente de parte de la ciencia bíblica histórico-crítica, como se manifestó en numerosos documentos posteriores, sobre todo en la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard del 16-1-1948, acerca de la división de fuentes en el Pentateuco y sobre la historicidad de la historia bíblica primitiva; luego, en la instrucción de la Pontificia

Comisión Bíblica del 21-4-1964 sobre la verdad histórica de los evangelios, que valora expresamente los métodos de la historia de las formas.

Fue necesario, porque hasta hoy se dan de hecho dentro de la Iglesia católica grandes fuerzas que exigen una revisión de la actitud positiva ante el método histórico, sobre todo en Italia, en los círculos integristas del catolicismo francés y en los Estados Unidos. En la fase preparatoria del Concilio Vaticano II estas fuerzas volvieron a manifestarse, pero su esquema sobre las «fuentes de la revelación», que hubiese sido destructor para la ciencia bíblica católica actual, fue rechazado en el primer período del concilio, en noviembre de 1962, por la mayoría de los obispos. Se trabajó durante varios años en un texto mejor que por fin, poco antes de la clausura del concilio, el 18 de noviembre de 1965, fue aprobado solemnemente casi por unanimidad como la constitución dogmática *Dei Verbum*. Ésta se halla en la línea de la *Divino afflante Spiritu*. Repite los principios de esta encíclica con la autoridad de un texto conciliar.

Con esto quizás haya llegado el fin de esta historia tan cambiante, tan triste y lastimosa, aunque históricamente comprensible, del odio-amor de la Iglesia católica a la ciencia bíblica histórico-crítica. Con esto no decimos que ya no existan problemas. La oposición intraeclesiástica perdurará seguramente. Hemos de esforzarnos en persuadirla y ganarla, si no queremos vernos siempre envueltos en nuevas crisis y en pequeñas luchas inútiles.

Pero esto es lo de menos. Sobre todo, hay que relacionarse, con mucha más intensidad que antes, con el método histórico-crítico. La nueva generación

de exegetas católicos no debe seguir combatiendo por el derecho de este método. Le parece algo natural. Le aburre hablar sobre su sentido y necesidad. ¿Pero estamos seguros de que pertenece realmente a los animales domesticados? ¿Es realmente un caballo de labor con el que pueden abrirse tranquilamente los surcos, para ver crecer más tarde la cosecha del conocimiento? ¿O se mostrará tal vez un día vengativo e impasible como un tigre señorial, pero aniquilador? Quizás dependa de nosotros lo que suceda de ello. Ahora sólo intentaremos reunir y aclarar algunas experiencias tenidas en el contacto con el método histórico-crítico en la ciencia bíblica.

El pasado es oscuro

La investigación histórico-crítica trabaja bajo el signo de la luz. Sabe que dispone de medios para proyectar luz sobre el pasado. Preguntamos, hasta las últimas consecuencias, por lo que realmente fue y sucedió. Rompemos las imágenes aparentes dibujadas por el pasado e iluminamos el verdadero paisaje invisible hasta ahora. El que no experimenta, al menos de vez en cuando, la embriaguez de iluminar el pasado oscuro y de abrirse paso hasta la realidad, no puede trabajar histórico-críticamente. Es un valor en sí mismo conocer lo que sucedió. Buscar esto metódicamente es lo que da su sentido a la investigación histórico-crítica.

Lo dicho también es válido en el ámbito de la ciencia bíblica. La Biblia viene del pasado y a menudo lo descubre. Todo lo que ilumina con más claridad

este pasado tiene valor para el contacto con la Biblia. En mi opinión, no es necesario decir nada más para justificar el método histórico-crítico en la exégesis. Yo veo encarnado este ethos de la luz en uno de mis profesores, que se había especializado en los textos del segundo milenio antes de Cristo encontrados en Ugarit. Sus lecciones acostumbraban seguir un esquema fijo: ¡Hagan el favor de abrir la Biblia! Lean este texto; este otro. ¿Qué dicen a este o al otro problema? Voy a decirles lo que afirma la investigación anterior. El Señor A dice esto; el señor B esto. San Jerónimo pensaba lo siguiente. ¿Están satisfechos con algunas de estas respuestas? No, dejan oscuros tal y tal puntos. Pero, entonces llegaba el punto culminante, tenemos desde hace poco un texto nuevo de Ugarit que lo ilumina todo. Y seguía la solución del problema con la ayuda de uno de los textos ugaríticos que se acababan de publicar. Vemos el pathos que aquí resuena: el pathos de la luz en la tiniebla del pasado. Resulta especialmente fácil cuando la arqueología proporciona nuevas fuentes y restos con los que avanzamos realmente; y el sentimiento del progreso de la ciencia también se extiende con facilidad a un amplio público mediante escritos de vulgarización. La ciencia en sentido moderno es dominio. Las ciencias naturales desembocan en la técnica. Las ciencias históricas no pueden convertirse tan inmediatamente en potencias. Sin embargo, el pasado ya iluminado es un fragmento de una realidad más dominada.

Pero he expuesto todo esto para decir ahora lo contrario. Desde luego, no pretendo retirar lo que he dicho sobre la fuerza esclarecedora de la investigación histórica, pero esta investigación ilumina al pasado de tal forma que sus tinieblas se hacen simultá-

neamente más densas. Creo, al menos, que debo exponer con estas palabras una experiencia innegable. En el prólogo a la tercera edición de su *Geschichte des Volkes Israel*, en ocho volúmenes, decía Heinrich Ewald en 1863 que el objeto de su obra era una historia «cuya inmensa oscuridad sólo es superada por la importancia que tiene para nosotros» (VII). Mientras, han pasado cien años y nosotros sabemos muchas más cosas que Ewald. Pero es posible que todo se nos haya vuelto aún más oscuro.

¿En qué se funda esta sensación de que al aumentar la luz aumenta la oscuridad?

Cuando se estudia una nueva fuente o un nuevo resto, se advierte con frecuencia cuántas otras informaciones nos faltan todavía. Antes de que se descubriesen los manuscritos del Mar Muerto, no se sabía prácticamente nada acerca de la comunidad de Qumrân. Ahora sabemos mucho, muchísimo sobre ella. Pero también sabemos la cantidad de manuscritos que existieron y se han perdido. Conocemos las ideas y movimientos que captamos en un punto; pero la totalidad sigue inalcanzable. Antes no sabíamos nada, pero tampoco sospechábamos nada de lo que quizás debiéramos saber. Ahora lo advertimos porque conocemos un poco. Con la luz vienen las tinieblas.

Así sucede casi siempre. No ha de tratarse de testimonios ciertamente perdidos. Puede ser también un texto bíblico que, al entenderlo mejor, se vuelve más oscuro. Antes, cuando leíamos la visión de la vocación de Ezequiel, dejábamos que nuestra fantasía discurriese libremente sobre los vivientes misteriosos que en ella aparecen. Ahora hemos de compararlos con los colosos de piedra que se encuentran en el

Museo Británico y en el Louvre. Sabemos con más exactitud lo que vio Ezequiel; pero todo se ha vuelto más incomprensible. Porque no comprendemos a esos animales alados; nos resultan demasiado duros y silenciosos. Por ello advertimos lo lejano que resulta el mundo de vivencias de Ezequiel y lo oscuras que son sus afirmaciones simbólicas.

Demos un nuevo paso hacia las tinieblas. Cada vez conocemos con más exactitud los géneros de los textos bíblicos. Sabemos, por ejemplo, que determinados textos sobre Abrahán son leyendas. Antes los considerábamos narraciones inmediatas de hechos históricos. Nos imaginábamos la luz de los textos como la luz del acontecimiento histórico. Ahora el texto es sólo un filtro. Es verdad que habla de un acontecimiento. Pero, al conocer con más exactitud su género literario, el acontecimiento se vuelve más confuso. El texto no tiene los mismos intereses que nosotros: ver exactamente lo que fue. Pretende estilizar e interpretar lo sucedido. Y así nos volvemos inseguros. Sabemos ciertamente que hay un núcleo histórico; pero este conocimiento permanece en vilo. Sólo podemos admitir las tinieblas y saber que con esto nos hallamos más cerca de la luz y de la verdad que la interpretación anterior, que se creía acertada cuando de hecho se estaba engañando sobre el género literario. Pero todavía seguimos sumergidos en una gran oscuridad.

Y ahora demos un nuevo paso hacia las tinieblas. Debemos crear hipótesis, debemos construir sobre éstas otras nuevas; de lo contrario, nunca tendremos una visión de conjunto. Pero toda hipótesis indica que también podría haber sido de otra forma. Esta posibilidad de error hay que recogerla en el resultado

del proceso del conocimiento. Lo cual indica que el verdadero conocimiento no puede expresarse mediante una frase. La frase que describe el resultado es clara y unívoca. Pero sólo se la entiende exactamente cuando se conoce toda la argumentación que lleva hasta dicha frase; de lo contrario, no se sabe nada de las ideas oscuras que contiene. A menudo no se consigue una formulación y hay que dejar abiertas dos o tres posibilidades. Entonces no conocemos en forma de un juicio concluyente sino en forma de ponderaciones. El movimiento circular de esta forma de conocimiento, que no consigue el descanso del saber definitivo, es como la luz de un faro que atraviesa la noche recordando la oscuridad del cielo.

Cuando uno ha trabajado históricamente durante años y vuelve después de mucho tiempo a un objeto, puede suceder que vea las cosas de forma totalmente diversa. Esta vivencia puede revelar a alguno lo mucho que está influido el conocimiento del pasado por los problemas que nos interesan y que planteamos a nuestros textos y testimonios. Sólo se ilumina aquello por lo que preguntamos. El resto permanece oscuro, porque no sospechamos la pregunta que podría iluminarlo. Esto se confirma siempre en el contacto con la antigua literatura científica. Es posible que entretanto no hayan aparecido nuevas fuentes. Los fundamentos de la investigación histórica son pues los mismos. Pero tenemos preguntas nuevas. Y así los resultados de los trabajos antiguos resultan insípidos e insuficientes. Y a uno que venga detrás de mí, ¿no le resultará también insípido lo que yo veo ahora? De nuevo surge la sospecha de que la luz del conocimiento se mueve sobre un abismo de tinieblas.

Una última dificultad. El método histórico es tan complicado, el material a considerar tan abundante, que la investigación histórica no puede ser obra de un individuo particular. El método histórico es una institución social. La comunicación y la interdependencia son imprescindibles. Y ahora viene lo tremendo: no puedo recoger las reflexiones de mi colega cuyos resultados leo en su libro y trasladarlas a mi reflexión propia como punto de partida. No conozco tan a fondo como él la demostración a base de hipótesis que le han llevado al resultado final. De esta forma introduzco en mi investigación hipótesis incontroladas que no conozco en cuanto tales. Sólo sé algo general sobre este hecho. Y esto no sólo me sucede a mí, sino a todos los que contemplan el pasado basándose en otros. Quizás alguno no ha trabajado a fondo y yo, sin embargo, utilizo sus tesis. O alguien se ha equivocado y ahora forman corro las consecuencias de su error, irreconocibles ya en su procedencia, aunque quizás se haya descubierto hace mucho la falta originaria. Todo está revuelto, y las líneas que antes se separaban se entremezclan ahora en cualquier sitio. El tejido se gasta. La investigación se corrige en el proceso de la investigación misma. Se eliminan errores, nuevos conocimientos son llevados a través de venas misteriosas hasta los lugares más remotos del proceso, y así no es necesario dudar. Pero una cosa es clara: nadie se encuentra por encima de este proceso. Cada uno es sólo un hilillo, y nadie sabe con exactitud en qué parte del conjunto se encuentra. El resultado total de la investigación histórico-crítica nunca está presente en una conciencia común; todos participan de un saber que no pertenece a nadie. (¿O pertenece a uno que lo posee total-

mente? La encíclica *Divino afflante Spiritu* dice al hablar de la ciencia histórica: «Todo conocimiento humano... tiene una dignidad y elevación innatas, porque es una participación finita del conocer infinito de Dios».)

Con esto cerramos la comunicación sobre la experiencia de que el pasado es oscuro. Quizás se ha hecho claro cuán fuerte, inevitable y sin embargo profundamente positiva es esta oscuridad del saber histórico-crítico. Acaso el miedo de muchos hombres ante la consideración histórico-crítica de la Biblia se basa en que advierten que perderán esa luz superficial a la que están acostumbrados, y que con la nueva luz vendrá también esa extraña tiniebla que no son capaces de comprender y a la que temen.

Historiografía e interpretación

Distingamos ahora entre el método histórico y el problema histórico. Hasta ahora hemos hablado de ellos a la vez. Pero debemos diferenciarlos. El método histórico comprende una cantidad de técnicas, de medios y reglas de juego que sirven para responder científicamente al problema histórico. El problema histórico se pregunta por lo que realmente sucedió. Puede referirse a un hecho político, espiritual, religioso, o de cualquier otra clase, del pasado; pero siempre quiere saber lo que sucedió. Cuando uno tiene que vérselas con testimonios del pasado, sobre todo con textos antiguos, también puede, y esto es lo que nos interesa ahora, plantear problemas distintos del histórico. Por ejemplo: cuando uno lee un diálogo de Platón, puede plantear naturalmente el

problema histórico. Diría: ¿tuvo lugar realmente el diálogo narrado? Quizás se constate que no tuvo lugar. Entonces podría uno preguntarse históricamente: aunque el diálogo haya sido inventado, ¿responde con fidelidad al carácter de Sócrates y a su técnica de discusión? Esto seguiría siendo un problema histórico. Por el contrario, ya no sería problema histórico en sentido estricto si uno se pregunta lo que el texto quiere decir realmente, y si comienza a discutir el tema tratado por el texto, es decir si comienza a filosofar con Platón. Encontramos aquí la diferencia entre investigación histórica e interpretación. Es una diferencia que radica en el planteamiento con que uno se aproxima a los textos antiguos. La investigación histórica y la interpretación se unen en los textos que hablan sobre sucesos históricos. Pero esto es un caso especial. Fundamentalmente, podemos realizar dos operaciones distintas con un texto antiguo: podemos interpretarlo, entonces se trata del texto y del tema indicado por él, y podemos utilizarlo como fuente histórica, entonces se trata de un acontecimiento o de un contenido pretérito, y el texto es sólo un medio para el fin que pretendemos: el conocimiento.

De todos modos, historia e interpretación están relacionadas. Sólo entendemos las afirmaciones de un texto cuando conocemos sus circunstancias originarias (esto hay que investigarlo históricamente). A la inversa, uno sólo puede valorar un texto como fuente histórica cuando ha entendido de antemano sus afirmaciones (y para esto hay que interpretarlo primero, independientemente del problema específico). Ambas actitudes espirituales de la historia y de la interpretación se hallan pues en una relación de

condicionamientos mutuos. Por eso el método histórico es imprescindible, no sólo para la problemática histórica, sino también para la interpretación de un texto antiguo. Su utilidad supera el círculo estricto del problema histórico.

Pero esto es secundario. El problema decisivo consiste en saber en qué consiste la ciencia bíblica. ¿Es historia o interpretación? Plantear la pregunta significa responderla; al menos para el teólogo cristiano. Él practica la ciencia bíblica no por un interés general en el pasado, como podrían practicarse la exégesis del Corán o los estudios sobre Platón, sino porque determinados textos antiguos, los libros bíblicos, tienen para él un valor especial. Los considera, junto con otros hombres que se llaman cristianos, palabra de Dios. Por tanto, lo que le interesa primariamente son las verdades de estos libros. El interés histórico por el origen de estos libros y por el contorno real de los acontecimientos en ellos narrados es secundario; se da en cuanto que sirve para interpretar estos textos. En la práctica aplicará el problema histórico al ámbito temporal y cultural de la Biblia en la medida en que le sea posible, ya que nunca sabe dónde podrá surgir algo que exija ser interpretado. Sin embargo, su interés auténtico se centra en el texto y en sus afirmaciones. Es posible dialogar con el texto. Es posible aceptar y entender el tema del que habla. La aceptación del contenido del texto en una afirmación propia es lo que llamamos fe. El hombre se sitúa en el mundo y en la visión de un texto, es decir de otro hombre. El horizonte del hombre de aquella época y el horizonte propio quedan entremezclados. Si sucede esto, o si el intérprete consigue comunicar

este resultado a sus oyentes, se ha cumplido la misión de la ciencia bíblica. La ciencia bíblica es interpretación.

Habría que decir muchas más cosas sobre esto. Todo lo que hoy se investiga bajo el término «problema hermenéutico» aparece aquí. Al menos, constatemos una cosa: el carácter secundario del problema histórico en el ámbito de la ciencia bíblica hace fácilmente soportable el aspecto siempre fragmentario y tenebroso de la investigación histórica. Con tal que esta oscuridad no afecte esencialmente al texto podemos estar tranquilos, porque lo importante en el diálogo interpretativo no son, en definitiva, los hechos históricos, sino el sentido expresado, la toma de contacto personal con lo que constituye en el texto una verdad; en el fondo, con el hombre o grupos de hombres de los que procede el texto, en definitiva con Dios, cuya palabra aparece para la ciencia bíblica expresada en el texto. Así, la oscuridad que brota dentro de la interpretación histórica resulta de poca importancia, ya que sólo se da en el ámbito de los medios complementarios.

Este hecho no puede fundamentarse histórico-críticamente. Presenta el espacio previo dentro del cual la ciencia bíblica choca con el problema histórico y se ve forzada a utilizar los métodos históricos. Una pregunta distinta es naturalmente si la ciencia bíblica como interpretación, y como interpretación de estos textos, es fundamentable. En esto se dividen las argumentaciones católica y evangélica. Por el contrario, existe unanimidad en gran parte de escrituristas evangélicos al juzgar la ciencia bíblica como interpretación y, por tanto, al relativizar la consideración histórica.

La comprensión de la realidad

El problema histórico no se puede plantear sólo dentro de la exégesis bíblica. También podemos plantearlo, para el mismo ambiente cultural y temporal, independientemente de este tipo, como puro problema histórico. Esto sucede raras veces, sólo por motivos pragmáticos, porque en el ámbito de la Biblia hay ya trabajando un gran número de teólogos. ¿Sucederá lo mismo en ambos casos, o surgirán diferencias? Para captar el problema en su dureza, presupongamos que el historiador no es cristiano; mejor aún, que es ateo. ¿Ofrecerá en él el método histórico el mismo aspecto que presenta en un exegeta cristiano?

Quisiéramos decir: sí. Porque el método es el método. Pero, examinando más a fondo, observamos que las cosas se complican. El método histórico no se funda a sí mismo, sino que presupone una amplia visión de la realidad. Esta visión de la realidad que le sirve por ejemplo como medida para juzgar la competencia de las noticias, no puede crearla por sí mismo. En el peor de los casos, es una visión no refleja y acientífica de la realidad que el historiador pone de su parte; en el mejor, es una visión de la realidad que es tomada conscientemente de otras ciencias que constituyen un presupuesto lógico.

Traigamos, ante todo, un ejemplo inofensivo: al constatar la autenticidad de testimonios antiguos juegan un gran papel las reflexiones sobre la probabilidad psicológica. El *Lehrbuch der historischen Methode*, de Bernheim, habla repetidamente de ello.

La seguridad del juicio histórico depende esencialmente de la comprensión e intuición psicológicas del historiador. Pero no sólo la psicología es un presupuesto. Lo mismo puede decirse de la sociología, de las ciencias naturales y, en definitiva, de la filosofía que fundamenta a todas las ciencias. Cuando un historiador niega depender de tales presupuestos sigue dependiendo de ellos; y su situación es tanto peor, puesto que no controla reflejamente esta dependencia.

Ahora bien: si un historiador opera con una visión de la realidad en la que no toman parte ni Dios ni el milagro, se comportará de forma distinta ante textos en los que aparecen Dios y el milagro, que el historiador para el que Dios y milagro son conceptos realizables. Se situarán de forma totalmente diversa ante el valor histórico de las verdades enunciadas por los textos en cuestión. Con esto no decimos que un historiador que cuenta con Dios y el milagro deba aceptar automáticamente como histórica toda narración milagrosa. En principio, sólo se trata de que no la considere a priori como históricamente inservible por el simple hecho de que narre un milagro. Para examinar el valor histórico de un texto hay que utilizar otros criterios. Sólo que este empleo tiene sentido para un historiador creyente, mientras que el ateo no lo necesita.

Estos hechos hay que considerarlos incondicionalmente en el trabajo histórico. Como ya se ha dicho, la investigación histórica es social. Un individuo aislado no puede realizarla. Al aceptar los resultados de otro investigador, no dejará de tener en cuenta la visión de la realidad que le dirige en su trabajo, y de poner mayor o menor confianza en sus resultados.

No todos los exegetas están de acuerdo con esta exigencia. Hay quienes piensan que en el trabajo histórico hay que situarse en la visión de la realidad que resulta espontánea a todos los contemporáneos y que puede ser realizada por todos. La «honradez intelectual» así lo exige. Pero, ¿puede significar la «honradez intelectual» que por la capacidad de diálogo se silencie rápidamente el problema de la verdad? Naturalmente, puede tener sentido en una situación de diálogo el colocarse en el punto de partida del interlocutor. Pero, en caso de que uno crea ver la verdad, habrá de intentar honrada y comunitariamente romper y ampliar la estrecha visión inicial sobre el tema en el curso de la investigación histórica. Ésta sería una empresa que correspondería en la teología sistemática católica a la teología fundamental, a diferencia de la teología auténtica, llamada dogmática. Pero esto no puede ser todo. También hay que poder partir del problema que plantea de paso la auténtica conciencia de la verdad. Una constatación fundamental del investigador histórico sobre una visión de la realidad que siguiese la opinión de la mayoría de los contemporáneos no sería científica, porque la verdad no radica en que los hombres se pongan de acuerdo. Si es verdad que la investigación histórico-crítica no puede practicarse sin que entre en juego toda una filosofía, habrá que soportar la existencia de diversos métodos históricos, de acuerdo con la pluralística situación filosófica y teológica de nuestro mundo.

Esto no significa que se rompa la comunicación; porque la investigación histórica no queda absorbida en la visión previa de la realidad. La comunidad entre todos los investigadores históricos va lejos, muy lejos. También sería totalmente falso y absurdo acusar de

acientífico a un historiador que no participe de nuestra visión de la realidad. Puede trabajar sin error en el ámbito de la historia. Porque aquí el aspecto científico sólo puede ser medido por el empleo de las reglas del método. Otro problema, sin embargo, es si no puede pensarse que el investigador en cuestión haya conseguido acientíficamente la visión de la realidad que aporta. Entonces se trataría de un acientificismo filosófico, no histórico.

La situación se complica por el hecho de que nunca podemos reflexionar plenamente sobre la visión de la realidad que impulsa a un investigador. La recogemos por medio del lenguaje y en el mundo, y nunca podemos captarla de forma que sea posible un juicio y un distanciamiento.

Precisamente en el ámbito no sistematizado de la visión de la realidad se dan también profundos puntos de contacto entre las situaciones, aparentemente tan irreconciliables, de nuestro mundo pluralístico. Tanto los investigadores no creyentes como los creyentes están sometidos a cambios transitorios de la visión de la realidad de la que es posible una variante atea y otra teísta. Un ejemplo lo constituye hoy la proximidad antropológica de filosofía y teología, que muestra muchas correspondencias con la visión atea de la realidad. Apenas puede determinarse en qué sitios y en qué forma se aplicará esta convergencia antropológica al trabajo histórico-crítico sobre la Biblia. Sin embargo, puede deducirse claramente por el resultado que se sucede de una profundidad apenas iluminable reflejamente. Así, en el ámbito de la exégesis veterotestamentaria, la historia salvífica de los libros bíblicos, objetivamente descrita, es introducida cada vez más en una historia de tradición de

gran estilo, que no es más que su correspondencia antropológica. Pero tal interpretación antropológica de la Biblia no es de ningún modo atea. El que muchos contemporáneos se sientan tentados por ella en su fe y la consideren atea, sólo nos indica que aún no nos hemos esforzado de forma suficientemente refleja por hacerla comprensible como una posibilidad de la fe en su contacto con la Biblia.

Precisamente esta última reflexión era sólo de tanteo y fragmentaria. Pero quizá sea lo más importante. Es posible que lo decisivo sea aquí — aludiendo de nuevo a la imagen ya antigua que empleamos al principio — saber si en la ciencia bíblica la investigación histórica se convertirá en un caballo de montar o en un tigre.

4

Los primeros capítulos de la Biblia desde la intervención de las ciencias naturales

Conferencia en una sesión de la Academia Católica de Berlín el 28 de marzo de 1965. Inédita.

Hasta no hace mucho, los teólogos y todos los cristianos pensaban que Dios había formado al primer hombre de barro, infundiéndole después un alma. Su opinión era ésta porque así lo leían en su Biblia. Hoy día la mayoría de los teólogos y de los cristianos cultos tienen otras ideas sobre los comienzos de la humanidad, aunque leen la misma Biblia. ¿Cómo es posible esto? Hemos aprendido a distinguir. Al leer la Biblia hay que aceptar la verdad indicada, pero no la forma cultural y transitoria en que se expresa dicha verdad. En el caso de los comienzos de la humanidad, la auténtica verdad de la Biblia sería: el hombre es criatura de Dios. Con respecto a la forma de expresión, había que tener en cuenta la idea de Dios como un artista que modela su obra.

Ahora bien: sería contra toda modestia cristiana y contra todo amor a la verdad afirmar que los teólogos han llegado a esta importante distinción sin la suave ayuda e incluso la presión masiva de las ciencias naturales.

Porque la arqueología, y las ciencias orientales alimentadas por ella, proporcionan un material siempre nuevo sobre el antiguo oriente que proyecta nueva luz sobre los viejos textos bíblicos. Trabaja con métodos «nuevos»: la exégesis de hoy dispone, frente a la exégesis de siglos pasados, de métodos más diferenciados y perfectos en los terrenos histórico, literario y teológico. Participa de la diferenciación de las ciencias, promovida hoy en general. Así, nadie debe admirarse de que aparezcan a la luz nuevos aspectos y dimensiones de la palabra bíblica a partir de la misma Biblia, y que al mismo tiempo, sin intención y como de pasada, surjan respuestas a los problemas plantedados por las ciencias naturales. Sólo el que no ve esto puede hablar aquí de «retirada». En realidad, se trata la mayoría de las veces de una aclaración de los ámbitos de incumbencia, hecha posible por el progreso de ambas partes, ciencias naturales y teología. Las contradicciones desaparecen casi siempre cuando se muestra que la Biblia y las ciencias naturales no hablan de las mismas cosas.

Tras estas reflexiones previas hay que exponer ahora el tema mismo. Digamos, sin embargo, que sólo puede tratarse de algunos ejemplos e indicaciones. Tampoco es siempre posible determinar el grado exacto de seguridad de los conocimientos concretos. Muchas cosas de las que siguen son ciertas; otras, sólo probables.

Muchos teólogos y cristianos se alegran del progresivo conocimiento de la Biblia conseguido de este modo. Pero no todos. A otros no les cabe en la cabeza que pueda ejercerse un influjo desde fuera. En la renuncia a la antigua interpretación del texto bíblico sólo pueden ver una derrota teológica, y la teoría de la distinción necesaria entre verdad y forma de expresión sólo la consideran como un encubrimiento propagandístico de la derrota. Para ellos, los teólogos han capitulado. No saben ciertamente qué cosa mejor podrían haber hecho los teólogos que dejar de hablar de la formación del primer hombre de la tierra, especialmente cuando son científicos. Sin embargo, les intranquiliza la «retirada» cristiana. Si la Iglesia ha capitulado una vez, lo seguirá haciendo, temen ellos, y entonces, ¿qué quedará en pie?

Parece que este miedo está hoy muy extendido. Pero no está fundado. No es verdad que los teólogos hayan *manipulado en la revelación a ellos confiada* sólo por presión externa, aunque esta presión ha existido y era muy necesaria para progresar. Junto a la provocación de las ciencias naturales, en especial de la *doctrina de la evolución*, y *objetivamente independientes* de ella, influyeron también en la ciencia bíblica otros factores que hicieron posible desde dentro encontrar una nueva respuesta a los problemas planteados desde fuera. En definitiva, sólo eran preguntas e iniciativas que fueron admitidas de ese modo. La respuesta que hoy puede dársele se basa en hechos nuevos y en métodos nuevos, pero objetivos, que proceden del ámbito interno de la misma ciencia bíblica. Esto es lo que vamos a mostrar a continuación.

Nuevos «hechos» ayudaron a la ciencia bíblica.

La doble exposición de la creación

Desde luego, no podíamos esperar que al comienzo de la Biblia se expusiese dos veces, y de dos formas totalmente diversas, el origen del hombre. Por tanto, el fenómeno es digno de toda consideración.

La creación del hombre se narra por primera vez en Gén 1, 26-31. Precede una palabra de Dios.

> Dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra.

Luego se constata la creación del hombre de acuerdo con esta decisión:

> Y creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó.

Sigue la bendición de Dios al hombre. En ella se les promete expresamente el dominio sobre toda la creación. Obsérvese, por lo demás, que aquí no se habla de un primer hombre, sino siempre de «el hombre» en sentido colectivo de «humanidad» o de los hombres con el verbo en plural. Una tercera palabra divina indica a hombres y animales cuál es su alimento. Luego se dice, poniendo punto final:

> Y así fue. Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien. Y atardeció y amaneció el día sexto.

Las fórmulas finales nos indican el gran contexto que enmarca este texto sobre la creación del hombre. Se trata de la obra de los seis días, tal como aparece expuesta la creación en el primer capítulo de la Biblia. El día primero creó Dios la luz; el segundo, el firmamento; el tercero, dividió el mar de la tierra firme, e hizo que la tierra produjese plantas — cuarta obra de la creación, que se halla también en el tercer día —. Con esto han surgido los espacios cósmicos. Ahora se los llena con seres movibles. El día cuarto se da a los cielos el sol, la luna y las estrellas; el quinto, se da peces a las aguas y pájaros al aire entre cielo y tierra; el sexto día, se dan animales a la tierra, es la séptima obra de la creación, y, por último, como obra octava y definitiva, durante el mismo día, la creación del hombre. En el día séptimo, Dios descansa de su obra y santifica el día.

Es claro que en el ámbito de las ocho obras y de los seis días, toda la acción creadora de Dios tiende hacia el hombre y culmina en él. En la segunda narración de la creación del hombre las cosas suceden de otro modo. Falta el sistema estrictamente realizado, y si sólo se considera la sucesión de las obras de la creación, muchas cosas del primer texto aparecen revueltas. El segundo texto determina expresamente que el hombre es la primera obra de Dios, al que sólo precede la tierra desierta. Se dice, como encuadre *temporal*:

> El día en que hizo Yavé Dios la tierra y los cielos, no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yavé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo.

Se dibuja, pues, concretamente la mañana de la creación. ¿Qué fue lo primero en suceder? El texto dice en Gén 2, 7:

> Entonces Yavé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

La continuación del relato es conocida. Dios planta un jardín, traslada a él al hombre y le da un precepto. Luego viene el tema de «la ayuda adecuada para el hombre». Éste no debe vivir solo, y por eso se le busca una «ayuda». Se crean los animales y se le presentan. Pero no le sirven de «ayuda». Entonces crea Dios a la mujer de la costilla del hombre y se la muestra. Ella sí es una verdadera «ayuda». Con esto tenemos todos los presupuestos y puede comenzar la acción. Así, en el capítulo tercero leemos la tentación del primer hombre, su pecado, el interrogatorio de Dios, la condena y, finalmente, la expulsión del jardín. La creación del hombre, del jardín, de los animales y de la mujer sólo representa la introducción a lo que sigue en el capítulo tercero. Por el contexto también resulta claro que Gén 2 habla de una primera pareja humana, mientras Gén 1 había hablado simplemente de la creación de la humanidad.

Aún podemos encontrar otras muchas diferencias entre ambas narraciones de la creación. Algunas de ellas surgirán a lo largo de nuestras reflexiones. A esto se añade que la auténtica duplicidad a comienzos del génesis continúa en los capítulos posteriores e incluso en todo el Pentateuco. A través de todos los libros podemos seguir dos hilos expositivos que corren juntos, aunque en el fondo son totalmente independientes. Esto condujo, en los comien-

zos de la moderna ciencia bíblica, en el siglo XVIII, a la tesis de que nuestro actual Pentateuco es una unidad redaccional formada por numerosas exposiciones históricas paralelas, originariamente distintas. En los primeros capítulos del Génesis son dos; a partir de las narraciones sobre los patriarcas se añade un tercer hilo narrativo. El actual Pentateuco pudo haber sido compendiado después del exilio babilónico, o sea, en el siglo V antes de Cristo. Sin embargo, las fuentes reunidas en él son más antiguas. No conocemos sus nombres primitivos, y por eso la investigación les ha dado un nombre propio según sus características más marcadas. La exposición de la creación en Gén 1 es el capítulo introductorio del llamado «código sacerdotal»; los capítulos 2 y 3 son el comienzo de la llamada «obra histórica yavista».

No nos detendremos en caracterizar ambas fuentes del Pentateuco; algunas cosas saldrán a la luz en las reflexiones siguientes. Aquí debemos sacar, más bien, las consecuencias teológicas de esta duplicidad observada en la exposición de la creación y de su trasfondo histórico-literario. La Biblia es la palabra de Dios. Pero lo es de tal forma que Dios se identifica con la palabra humana, con la expresión literaria humana. Pero la Biblia, en cuanto palabra del hombre, al menos en los ámbitos que aquí nos interesan, no surgió de una vez, sino en un proceso evolutivo. Primero nació la obra histórica yavista con su narración de la creación. Luego, en otro tiempo y ambiente, el escrito sacerdotal con la suya. Finalmente, ambas fueron reunidas en nuestro actual libro del Génesis. En realidad, los hechos fueron más complicados. La exposición sacerdotal no fue creada libremente; es sólo el producto final de una historia que se

extiende a través de los siglos. ¿En qué momento de este proceso evolutivo se convierte la palabra humana sobre la creación en palabra de Dios? Quizás la pregunta esté *así* falsamente planteada. ¿Por qué no puede encontrarse Dios detrás de *todo* el proceso de evolución de sus afirmaciones y sentido, como detrás de un proceso literario querido por él mismo? Para nosotros, que tenemos la sagrada Escritura en su fase definitiva, es *toda* la Escritura como *una* palabra de Dios comunicada a nosotros, y lo que en ella se conservó en los estadios previos, quizás uniéndose u oponiéndose, se completa, pero también se relativiza al mismo tiempo mutuamente, para constituir la expresión definitiva.

Si aplicamos ahora este principio a ambas narraciones de la creación del comienzo de la Biblia, se deduce lo siguiente. Primero se observan coincidencias impresionantes entre ambas. No pienso sólo en que en ellas se presenta, aunque de distinta manera, a Dios como creador de todos los seres. Podemos llegar a datos más particulares. Así, en ambas aparece el hombre como el miembro más elevado de la creación de Dios. El escrito sacerdotal lo afirma al hacer que toda la actividad creadora de Dios tienda hacia el hombre y al mostrarlo, al final de todo el proceso, como dueño. La exposición yavista expresa esta verdad de otra forma. Se busca una «ayuda» para el hombre. Se le muestran los animales uno a uno. Pero entre ellos no encuentra uno que se le acomode. Entonces crea Dios al segundo hombre, a la mujer. Ella es la «ayuda» apropiada. Por tanto, aunque todo se ha convertido en un drama, no existe diferencia de contenido con respecto a la afirmación del escrito sacerdotal. Tampoco aquí nada es comparable al

hombre en perfección. Una tercera coincidencia: Dios ha creado buena a su creación; el sufrimiento y la tiniebla brotan de la libertad humana. Esta verdad resplandece plenamente en la continuación de ambas fuentes. En la yavista, la existencia humana comienza en un magnífico jardín; sólo después aparece el primer pecado, la expulsión del jardín y, más tarde, a partir de Caín, se acumula pecado sobre pecado y castigo sobre castigo. En el escrito sacerdotal, en la exposición de la creación, se repite continuamente al final de cada obra: «Y vio Dios que era buena». En el día sexto se afirma, sintetizando: «Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era muy bueno». En clara oposición con esta frase dice más tarde el escrito sacerdotal, poco después del diluvio:

> Dios miró la tierra, y he aquí que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra. (*Gén 6, 12*)

De nuevo, por tanto, una profunda coincidencia de ambas exposiciones de la creación. En estas afirmaciones coincidentes se apoyan mutuamente y se unen para construir la verdad definitiva de la Biblia sobre la creación.

Por el contrario, hay otras cosas que se diferencian. Me referiré sólo a un fenómeno: la concepción cosmogónica fundamental. Si examinamos a fondo, podemos hablar de una cosmogonía acuática (que parte de las aguas primigenias), en el escrito sacerdotal, y en el yavista de una cosmogonía terrestre (que parte de la tierra). En Gén 1, la única realidad existente al comienzo es el agua caótica e inmensa.

> La tierra era *tohuwabohu*, es decir, vacío y nada, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas;

así se dice en Gén 1, 2. Después de la creación de la luz este agua es separada lentamente y mantenida al margen de la tierra. Primero se erige el firmamento, y así se separa el océano celeste del terrestre, sobre los cielos y bajo los cielos. Luego se reúnen las aguas bajo el firmamento en una sola masa, es decir en los océanos, y entre ellos es visible la tierra firme. Así se ha desarrollado el edificio del mundo a partir del agua. En Gén 2, por el contrario, se halla al comienzo la superficie desierta y seca de la tierra. Se advierte expresamente que aún no había lluvia. Luego vienen las primeras aguas, como una fuente que brota de la tierra; por fin se colocan sobre la tierra hombres, plantas, animales. La realidad viva aparece como un oasis en el desierto. Por tanto, dos modelos cosmogónicos totalmente diversos que ahora se encuentran pacíficamente juntos en la Biblia. ¿Qué puede significar esta pacífica unión sino que a la Biblia no le interesan los problemas cosmogónicos? Son secundarios. Naturalmente, para afirmar que Dios es el creador, que el hombre es la corona de la creación y que al principio todo era bueno, hay que trabajar con algunos modelos. Pero éstos son cambiables. ¿Se preocuparía realmente un autor bíblico si impusiésemos el modelo, que hoy poseemos por las ciencias naturales, del origen evolutivo del cosmos, de la vida y del hombre? Creo que no. La Biblia, al unir pacíficamente modelos cosmogónicos diversos, ha indicado su relatividad. Las cosmogonías de las narraciones de la creación no son verdades bíblicas, sino simples

medios sin los que resulta difícil expresar la verdad auténtica.

Esta tesis se encontraba ya al comienzo de nuestras reflexiones. Pero allí aparecía como una concesión, impuesta desde fuera, de la teología a la ciencia moderna. Ahora, con el análisis literario de la Biblia, hemos llegado a la misma tesis con el valor de la verdad bíblica. Estudiemos ahora las exposiciones concretas del origen del hombre. Comenzaremos con la yavista.

La exposición yavista de la creación

La obra yavista comienza en la creación y pecado original y muestra más tarde, mediante narraciones modélicas sobre la historia primitiva, cómo llegó a dominar el pecado en la historia. Pero la voluntad salvífica de Dios se enfrenta al pecado. Elige a Abrahán para encender — por medio de él y de sus descendientes, los israelitas, cuya historia sigue el yavista — una nueva luz en este mundo en tinieblas. El yavista sabe que, en la plenitud de la historia, la bendición de Abrahán redundará sobre todos los pueblos. Éste es el gran esquema universal e histórico-teológico que nos propone la obra yavista. Con él explica al pueblo de Israel el sentido de su existencia. En un mundo maldito, Israel es el punto germinal de nuevas bendiciones que se extenderán a todos los pueblos. El autor de la obra, llamado hipotéticamente «yavista» por la ciencia bíblica, debió vivir en tiempo de David o Salomón, es decir unos mil años antes de Cristo. Fue uno de los pensadores teológicos más

importantes del Antiguo Testamento y, al mismo tiempo, un escritor de gran talla, que no expresaba su teología histórica en frases abstractas, sino mediante narraciones. Para los tiempos auténticamente históricos basó su exposición en las tradiciones orales de su pueblo. Para los comienzos del mundo y de la historia no disponía, como hombre de una época precientífica, de noticias, de documentos ni de métodos utilizables para determinar el tiempo. Sólo podía hacer una cosa: retroceder hasta los comienzos, partiendo de la situación del mundo en que vivía. Luego tenía libertad narrativa para exponer plásticamente los hechos que había descubierto sobre el comienzo.

Esta exposición de la forma de trabajo del yavista en nuestro capítulo es de la mayor importancia. Por desgracia, no podemos fundamentar aquí detalladamente por qué la ciencia bíblica se ha visto obligada a definir de este modo la forma de trabajo del yavista. Explicaremos, sin embargo, el contenido en algunos aspectos de la narración sobre la creación, el paraíso y el pecado original.

Comencemos por el hecho de que el yavista habla de una sola pareja. ¿Por qué no presenta la creación de muchos hombres, como el escrito sacerdotal o el poema babilónico cosmogónico Enuma Elis? Una ojeada a la obra total del yavista nos muestra el motivo. En ella, casi toda la historia universal es reducida a la historia de familias y clanes. Los individuos particulares del curso histórico son unidos entre sí genealógicamente. En nuestro mundo, el interés por lo genealógico se ha convertido en un hobby de la nobleza. En oriente, y sobre todo en el antiguo oriente, el pensamiento genealógico era la forma típica que

tenían los nómadas de ponerse en contacto con el fenómeno «historia». En los tiempos del yavista, los israelitas se encontraban aún cerca de su pasado nómada y pensaban todavía en sus antiguas categorías nómadas. Por eso el yavista construye para los hombres de su tiempo la historia universal como una gran historia de familias, con vinculaciones genealógicas. Según el pensamiento genealógico del nómada, al comienzo de un clan se encuentra el padre de la tribu. Éste lleva el nombre del grupo que procede de él. Así, el padre de la tribu de Judá es «Judá»; el padre del pueblo de Israel, llamado Jacob en realidad, recibe de Dios como segundo nombre, en el yavista, el nombre de «Israel». En el ámbito de este modelo nómada de considerar la historia, ¿cómo podría expresar mejor el yavista su deseo de hablar de toda la humanidad, más que introduciendo un padre del linaje humano que consiguientemente recibiese el nombre de «el hombre»? Porque la palabra hebrea «adam» significa: «el hombre». Con esto, todo lector israelita veía al punto con claridad que el libro del yavista se situaba totalmente al comienzo de la historia humana.

A nosotros, lectores posteriores de la Biblia, que no somos nómadas y nos sentimos distanciados de los modelos conceptuales típicos de la concepción nómada de la historia, se nos suscita naturalmente la pregunta de si en la pareja del yavista tenemos una auténtica verdad o sólo un modelo expositivo, culturalmente condicionado. El problema es especialmente agudo, porque las ciencias naturales nos sugieren hoy un modelo distinto para los comienzos de la humanidad: el modelo poligenético de la mutación en un amplio frente dentro de un proceso evolutivo. La ciencia bíblica no debe manifestarse en este con-

texto sobre el problema del grado de seguridad que tiene hoy la teoría poligenista. No está capacitada para ello. Pero, con respecto al yavista, hay que decir que su modelo de un padre del linaje no puede ser considerada como una verdad realmente pretendida y que, por tanto, su afirmación fundamental sobre un pecado fatal al comienzo de la historia humana también puede ser expuesta con ayuda del modelo de la mutación en un amplio frente. Porque los modelos puros son intercambiables. Por otra parte, quisiera notar expresamente que con esta apertura de Gén 2 a la interpretación poligenista no se dice nada sobre otros motívos teológicos que podrían hablar contra el poligenismo, pienso en Rom 5, en el Tridentino y en la encíclica al menos titubeante *Humani generis*. Mas para la exposición yavista en Gén 2 hemos de constatar que aquí el padre del linaje humano pertenece al ámbito de la técnica narrativa manejada libremente por el yavista. Lo que quiere decir con él es sólo esto: «al comienzo de la historia de la humanidad».

¿Qué sucedió, según el yavista, al comienzo de la historia humana? La respuesta dice: un pecado, que introdujo la maldición en la historia. Ésta es la verdad realmente pretendida por el yavista en Gén 2 y 3. ¿Cómo llega a su tesis? Simplificando mucho, yo diría: por una conclusión. Él sabe, por una parte, que la maldición y la condenación pesan sobre los hombres en todo el mundo. Por otra parte, sabe por la revelación concedida a su pueblo Israel, que la maldición y la condenación son siempre la consecuencia de la transgresión del precepto de Dios. De este modo, concluye para toda la humanidad que también a sus comienzos se rechazó libremente a Dios, se cometió

un pecado. Quizás nos choque la constatación de que el yavista consiguió su verdad esencial sobre el primer pecado mediante una conclusión. Pero, ¿de qué otra forma habría podido alcanzarla? En cualquier caso se elimina el que poseyese noticias sobre los comienzos de la humanidad. Resulta improbable que recogiese mitos paganos porque aparentemente no se daba en el ámbito de Israel un mito de tal clase. No podemos postular una visión del yavista si no tenemos motivos para ello. Una conclusión teológica, tal como la hemos descrito, es lo más probable — para el cristiano creyente es natural que este pensamiento teológico de un autor bíblico estaba movido por la inspiración de Dios —.

Por tanto, el punto de partida de la conclusión habría sido la experiencia de fe de Israel de que en el mismo pueblo la maldición y condenación son siempre consecuencia de la transgresión del precepto divino. Esta experiencia orienta al yavista en toda su obra; así lo vemos comparando la construcción de los capítulos 2 y 3 del Génesis con la visión de Israel sobre su propia historia. Éste la veía así: Dios ha creado a Israel como pueblo en Egipto y en el desierto; luego le ha conducido a la fértil tierra de Canaán y le ha dado sus preceptos para esta tierra. Si Israel guarda estos mandamientos, vivirá feliz y pacíficamente en dicho país; si los transgrede, vendrán sobre Israel la maldición y condenación, y será expulsado del país. Del mismo modo corre la historia de la creación, paraíso y pecado original. El primer hombre es creado en el desierto, trasladado al hermoso jardín, recibe un mandamiento, no lo guarda, y es expulsado del jardín. Este paralelo puede verificarse hasta en sus pormenores. Lo que muestra

que el yavista expuso a los israelitas de su tiempo su verdad, al principio hubo un pecado, de forma narrativa, haciendo desfilar analógicamente todos los contextos en los que Israel vio el pecado contra Dios. El proceso narrativo total de Gén 2 y 3 revela al que examina las cosas a fondo que el yavista llegó a su verdad mediante una conclusión.

También estas observaciones de la exégesis moderna pueden ser hoy de gran importancia. Afirman que la mayoría de las particularidades de la narración del paraíso son sólo modelos expositivos y no auténticas verdades. La auténtica verdad es sólo el hecho nuclear: al principio hubo un pecado. Todo lo restante es transformación en la exposición concreta. Ahora bien, en una concepción evolutiva, que presupone una evolución general, la afirmación tradicional sobre un estado primitivo paradisíaco y sin dolor de la humanidad presenta ciertas dificultades. Podemos preguntarnos si la teología, con motivo de las observaciones exegéticas aquí esbozadas, procedentes de los últimos años, no debería examinar algo su doctrina tradicional sobre el estado primitivo del hombre. Quizás en esta doctrina muchas cosas sean una aceptación no-traducida del modelo bíblico, y no de la verdad bíblica. Pero antes hay que realizar el examen; el exegeta sólo puede animar y nosotros tenemos que esperar lo que resulte de las reflexiones de los teólogos dogmáticos. En todo caso, la exégesis moderna ofrece aquí una apertura nueva a la visión evolutiva de las cosas, que procede del objeto mismo y no es impuesta desde fuera.

Todavía podemos preguntarnos por qué el yavista, si en el fondo sólo le interesaba el pecado inicial de la historia de la humanidad, introdujo una narra-

ción de la creación. El problema tiene numerosos aspectos y sólo me fijaré en uno de ellos. Con su afirmación de un pecado humano al comienzo de la historia, el yavista se opone conscientemente a otra doctrina sobre el origen del mal y de las tinieblas en la humanidad. Esta otra doctrina es la concepción normal en el ámbito cultural mesopotámico. Según ella, la maldad se encuentra en el ser humano desde el principio, desde la creación. El hombre es malo y está encadenado al dolor no por su libertad, sino por su naturaleza. Poseemos un diálogo filosófico de Babilonia sobre el problema del mal, la llamada «Teodicea babilónica». En él, dos amigos discuten sobre el problema del mal en el mundo, especialmente sobre la injusticia social. El diálogo corre hacia la siguiente visión final (estrofa 26):

> Narru, el rey de los dioses, que creó a la humanidad,
> el señorial Zulummar, que excavó su barro,
> la señora Mami, la reina, que la modeló
> la equiparon para siempre de mentira, no de verdad.

La maldad del hombre es pues una realidad inmediata de la creación. Esto se expresa con la imagen de la formación del hombre a partir del barro, momento en el que las divinidades creadoras le forman una boca mentirosa. Un texto mitológico puede expresar con la misma imagen la misma doctrina de forma mitológica. Pienso en el poema cosmogónico de Babilonia, Numa Elis, tabla 6. Allí, la culpa queda entre los dioses. Kingu y sus compañeros divinos han asesinado a los primeros dioses. Y tiene lugar una reunión de los dioses para saber qué debe hacerse con esta parte culpable del mundo divino. Se determina matar a Kingu y formar nuevos seres de su

sangre, mezclándola con polvo de la tierra, es decir a los hombres. Así sucede. Los hombres son pues por su misma esencia una prolongación del ámbito divino. Pero son la prolongación del mal, de las tinieblas y de la muerte de este reino. Con la existencia de los hombres consiguen los dioses vivir en la luz y la pureza. Aquéllos, por el contrario, son esencialmente tenebrosos y están condenados a la muerte.

No debemos aceptar incondicionalmente que el yavista conociese los dos textos citados. Pero probablemente conocía toda la idea de la formación del primer hombre a partir del polvo, junto con el contexto mitológico y teológico que solía rodear a esta concepción. Aunque estaba influenciado por un motivo semejante sobre el pecado original, al modificarlo cuando narra la creación del primer hombre expresó conscientemente una verdad exacta. ¿En qué consiste la modificación? En que el barro no es mezclado con la sangre de un Dios culpable; para el yavista, la boca del hombre no es mentirosa desde el principio. Se toma simplemente tierra del suelo y en la boca del hombre sólo se insufla el hálito divino. Nada más. Cómo entró el mal en el mundo lo explica el segundo acto de la exposición, el relato sobre el paraíso y el pecado original.

Habíamos preguntado por qué el yavista, si le interesa especialmente el origen de la maldición de la humanidad, colocó al principio un relato sobre la creación. Ahora tenemos la respuesta. Su relato sobre la creación es una parte de la verdad acerca del origen del pecado y del dolor. Esto sólo lo comprendemos si conocemos la antigua literatura oriental y su lenguaje cifrado mitológico-teológico; cosa que sólo ha sido posible muy recientemente. Pero en

caso de conocerlos percibimos aquí la antítesis de la antigua concepción oriental sobre la naturaleza humana, como algo fundamentalmente corrompido desde su creación.

Tampoco estas consideraciones carecen para nosotros de importancia. A través de ellas conocemos que la formación del primer hombre a partir del barro no quería describir, en la mentalidad del autor bíblico, cómo empezó de hecho la humanidad, sino que servía a otra intención, profundamente teológica, y totalmente diversa. Por tanto, no existe ningún motivo para mostrarse vacilante con respecto a la teoría evolucionista a causa de esta exposición.

Al mismo tiempo, resulta cada vez más claro qué le interesaba de hecho al yavista. En toda su obra, y especialmente en estas primeras escenas, se ocupa con los problemas decisivos de la concepción fundamental sobre el hombre. El problema de si el hombre y lo divino no son quizás idénticos, aunque es posible que bajo el aspecto negativo, de forma que en el hombre se personifique la tiniebla del fundamento originario del mundo, o a la inversa, si Dios es realmente el creador plenamente soberano y el hombre criatura; el problema de si el hombre fue creado bueno y la tiniebla sólo irrumpió en el mundo por la libertad y el pecado del hombre: son problemas que deben ocuparnos más a fondo, igual que al antiguo oriente y al yavista. La idea concreta del origen del hombre, sea evolutiva o no, es secundaria ante estos problemas. Si observamos más detenidamente, el verdadero problema del yavista se plantea del mismo modo para un defensor de la teoría evolucionista. ¿Es la evolución misma lo último de la realidad, tiene ca-

rácter fundamental y es, con esto, divina?, ¿o existe un Dios trascendente que al crear hace posible la evolución y al hacer evolucionar al mundo lo crea? Más aún: ¿es el hombre el producto malo final de una evolución absurda, predestinado por su naturaleza a destruir definitivamente al cosmos, o es el término bueno de toda evolución, que culmina en la posibilidad de una libertad personal? Entonces todo el mal es algo añadido al sentido de la evolución y, en cuanto tal, sólo depende del hombre, que abusó de su grandeza. Éstos son los auténticos problemas, y a ellos nos lleva el relato yavista de la creación, tan pronto como hemos aprendido a examinar el carácter cifrado y modélico de su exposición.

Con esto cerramos nuestras consideraciones sobre el yavista y nos aplicamos a la exposición sacerdotal en Gén 1.

La exposición sacerdotal de la creación

Ofrece menos dificultades que la anterior al pensamiento evolutivo, porque sistematiza y pretende hablar de forma abstracta. Así, observamos que los diversos días de la creación son simple principio de distribución, sin intención cronológica. La misma creación del hombre es expresada de modo totalmente abstracto. Se habla desde el principio en plural y en sentido colectivo, de forma que el problema del monogenismo no puede plantearse. El proceso de la creación no se describe y permanece en el misterio. Sigue al punto la interpretación de la

esencia del hombre: es «imagen de Dios» y domina sobre todas las otras criaturas.

Este carácter abstracto, doctrinal, nos explica el origen y tipo literario de este texto. Gén 1 es un texto de clase. Concibámoslo, para tener una idea concreta, como una especie de texto de memoria de las escuelas ligadas teológicamente con el templo de Jerusalén para los nuevos sacerdotes. Sus estudiantes de teología tenían que aprender este texto de memoria y lo recibían después de sus profesores con un comentario detallado. Es posible que la tradición doctrinal de la escuela del templo jerosolimitano se salvase de la crisis en el exilio babilónico por haber sido compendiada por escrito en una obra histórica, el ya mencionado código sacerdotal, que después del exilio había de convertirse en un elemento fundamental del Pentateuco, junto a la obra histórica yavista. Pero esta redacción escrita posterior de la obra sacerdotal no debe engañarnos sobre la antigüedad mucho mayor de algunos fragmentos concretos, y precisamente de nuestro relato de la creación. A través de siglos, este texto había sido un texto doctrinal transmitido oralmente. Fue continuamente elaborado, perfeccionado, poetizado. Las huellas de estas continuas elaboraciones se pueden seguir aún hoy en el texto mediante un exacto análisis de la historia de las tradiciones, y conocemos por ellas el peso de reflexión de muchas generaciones de teólogos de Israel. Cada palabra y cada ensamble ha sido pensado y pesado. Pero como esta teología del templo, a pesar de su viveza, era extraordinariamente conservadora, no fueron plenamente eliminadas en el texto muchas huellas de estratos más antiguos, sino que sólo se las enmarcó o se las transformó con otras afirmaciones que

las interpretaban. Por tanto, no podemos creer que este texto, que parece tan racional y claro a la primera lectura, se entienda y agote con rapidez. Como hemos dicho, cada una de sus palabras está sopesada.

Por eso, nunca tomaremos con bastante seriedad las palabras con las que se define la esencia del hombre:

> Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza. Y creó Dios al hombre a imagen suya. A imagen de Dios le creó.

Según una investigación reciente, estas frases pertenecen a uno de los estratos más antiguos del texto. La triple repetición le da un peso incalculable. Así lo ha visto siempre la teología. Los padres de la Iglesia y los teólogos medievales reflexionaron mucho sobre en qué consiste la semejanza divina del hombre. Así se dieron y transmitieron profundas especulaciones sobre la imagen de la Santísima Trinidad en la estructura del alma humana. Nuestro mejor conocimiento de la antigua literatura oriental nos ha ayudado también aquí. Nos duele decir que las ideas tradicionales de la teología sobre la semejanza divina del hombre son falsas; aunque conservan un valor interno, independientemente de este texto bíblico, la interpretación justa de la verdad del hombre como imagen de Dios puede decirnos algo a los hombres de hoy, especialmente a los científicos y técnicos.

«La imagen de Dios viviente en la tierra» era en Egipto el faraón. Continuamente encontramos esta expresión como título del rey de Egipto. Él es «imagen de los dioses», «imagen grandiosa», «imagen

santa de Re», «imagen resplandeciente del señor del universo». Lo mismo se aplica al ámbito mesopotámico, aunque en él los datos son menos abundantes que en Egipto. En una carta a un rey se dice: «El padre del rey, mi señor, era la imagen de Bel, y también el rey, mi señor, es imagen de Bel». La semejanza divina es pues una peculiaridad de los reyes terrenos. Si buscamos ahora lo que esto significa, hay que decir: los reyes, como imágenes de un dios, son los representantes de un dios sobre la tierra. En ellos, la divinidad se hace en cierto modo visible a los súbditos. De aquí se deduce lo que quiere decir la afirmación de la imagen de Dios en el relato sacerdotal de la creación. Lo que entre los hombres sólo se aplica al rey, lo extiende ahora a todos los hombres en su relación con el cosmos de todo lo creado. El hombre en cuanto tal es representante de Dios en la tierra. En él, Dios se hace visible a todas las criaturas. Por eso, a las palabras sobre la imagen de Dios siguen inmediatamente las que hablan del dominio del hombre sobre los animales.

> Dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra.

Esto se repite con palabras aún más fuertes en la bendición sobre el hombre, en Gén 1, 28. Los dos verbos que allí se emplean no dejan nada que desear en claridad. Significan literalmente «someter» y «oprimir». En otros sitios del Antiguo Testamento se aplican a los dueños de esclavos. ¿Puede expresarse más fuertemente, con los medios lingüísticos de aquella época, la misión del hombre de dominar el cosmos? ¿Existe una legitimación más grande de las

ciencias naturales, de la técnica y de la organización humana de todo el cosmos que estas frases del texto de la creación de la antigua escuela teológica del templo de Jerusalén?

Como ya se ha dicho, estas frases pertenecen a uno de los estratos más antiguos del texto, pero fueron conservadas posteriormente, con toda su importancia, cuando se compendió el escrito sacerdotal. Porque éste vuelve a recoger la idea en Gén 5, 1, en la genealogía de Adán, y también en 9, 6, para asegurar que, incluso después del diluvio, no ha cambiado nada en la semejanza divina del hombre, es decir en su poder vicario y su dominio sobre el cosmos. La afirmación ha permanecido idéntica a través de todas las fases de evolución del texto.

Pero también es interesante estudiar las verdades que se han ido añadiendo en el curso evolutivo del texto. Aquí sólo puedo traer un ejemplo, sin fundarlo detenidamente, porque esto supondría investigaciones demasiado complicadas. Es probable que en un antiguo estadio del texto, las obras de la creación no estuviesen introducidas por las palabras: «Y dijo Dios: hágase...» Como indica la investigación, originariamente se trataba de un puro «relato de acciones». Según una reciente investigación de W. H. Schmidt, decía del modo siguiente:

La tierra era algo caótico y vacío,
tinieblas cubrían la superficie del abismo,
el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas.
Entonces separó Dios la luz de las tinieblas.
Después hizo Dios el firmamento.
Separó las aguas debajo del firmamento de las aguas que hay encima del firmamento.
Y las aguas bajo los cielos se reunieron en un solo lugar,

y apareció la tierra firme.
Y la tierra produjo hierbas y árboles frutales.
Dios hizo dos lumbreras grandes: el sol, para dominar el día, y la luna para dominar la noche (además las estrellas).
Y Dios las colocó en el firmamento del cielo. Después hizo Dios los grandes monstruos marinos, los peces del mar y todas las aves aladas.
Después hizo Dios las alimañas de la tierra y los ganados y toda sierpe del suelo.
Después dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en toda alimaña y en toda sierpe que serpea sobre la tierra.
Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó.
Entonces descansó Dios.

El relato narra simplemente una acción de Dios detrás de otra. Se asemeja aún más a otras cosmogonías del antiguo oriente, aunque con una diferencia fundamental: le falta todo carácter mitológico, la cosmogonía no es concebida al mismo tiempo como una teogonía, sólo existe un Dios creador, trascendente. Este Dios es presentado como un artista que construye lentamente, paso a paso, el mundo a partir de las aguas originarias.

Este «relato de acciones» fue ampliado sistemáticamente más tarde, mediante un «relato de palabras». Ante cada acción creadora se colocó un mandato de Dios. Ahora se repite continuamente: «Dijo Dios... y así fue». Cuando sigue a continuación el antiguo relato de acciones, suena como la descripción de la plenitud de la palabra divina. Resulta claro lo que esta elaboración quiere expresar. Dios no crea con las manos. Dios es espíritu. Lo causa todo, pero con una simple orden, con un acto de su voluntad.

Así, la causalidad creativa, el proceso creador, se expresa de forma mucho más profunda que en el antiguo relato.

Pero esto no basta todavía. En el antiguo relato de acciones Dios hace casi todas las cosas por sí mismo. Sólo en un lugar surgen numerosas cosas dentro de la creación sin que él intervenga personalmente. A saber, después de separarse las aguas de encima del cielo, éstas se reúnen por sí mismas en los mares, aparece la tierra firme y comienzan a brotar en ella hierbas y árboles. En el caso de los peces vuelve a hablarse de una auténtica acción divina.

Aquí, el relato de palabras añadido sólo tiene otra concepción. Según él, no es sólo la tierra la que produce plantas, sino el agua los peces, y luego la tierra vuelve a producir los animales del campo. Por ejemplo:

> Dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes: ganados, sierpes y alimañas, según su especie. Y así fue.

Esto es de suma importancia. Aunque el relato de palabras subraya con toda radicalidad la omnicausalidad trascendente del Dios creador, da simultáneamente más espacio que el antiguo relato de acciones a las causas intramundanas en la aparición de nuevas realidades de la creación. La tierra produce las plantas, el agua los peces, la tierra, de nuevo, los animales del campo.

Nosotros podemos decir hoy que la evolución no ocurrió *así*. En general no podemos usar aquí la palabra «evolución». Además, la elaboración del relato de acciones con el relato de palabras ha sido inconsecuente al no aplicar al hombre este principio de la simultaneidad de la causalidad trascendente e intra-

mundana en el origen de las cosas. Parece que pasaron a primer plano otras intenciones, o que el texto estaba ya muy fijo. Pero, a pesar de todo, una cosa es válida: cuando se creó el relato de palabras se había reflexionado ya muy seriamente sobre la relación entre la causalidad creadora plena de Dios y la causalidad intracreatural. Se había reconocido que no se excluían mutuamente, sino que la una exigía la otra. Dios quiere el mundo y lo crea. Pero lo quiere, así podemos formularlo hoy, como un mundo que se desarrolla a sí mismo. Esto se ha visto, al menos, en el planteamiento. ¿Qué más queremos para una fundamentación teológica de la teoría evolucionista? En aquella época faltaba toda base científica para una exposición detallada y exacta de la evolución del mundo.

Quizás esta última mirada al trabajo exegético deje claro, por una parte, la gran posibilidad que tiene la ciencia bíblica de conseguir posiciones que procedan del análisis de la Biblia misma y, por otra, cómo es posible conectar inmediatamente estas posiciones con problemas y postulados procedentes de las ciencias naturales y de la imagen moderna del mundo. Nuestras reflexiones partieron del problema, planteado hoy con mucha frecuencia y silenciado quizás con más frecuencia todavía, sobre si la interpretación de la Biblia en los últimos decenios no se vio obligada por una presión externa a retirarse y renunciar a posiciones que antes se consideraban como irrenunciables. Hemos visto que hoy interpretamos los primeros capítulos de la Biblia de forma totalmente nueva; pero esta interpretación brota del texto y de su análisis objetivo, mediante nuevos procedimientos exegéticos que sólo hoy son posibles.

Si las ciencias naturales no hubiesen ejercido ninguna presión, quizás no hubiésemos sabido plantearnos tan bien muchos problemas y hubiésemos sido más perezosos en utilizar las nuevas posibilidades exegéticas. Pero no defendemos nada que no surja del texto mismo.

5

La religión de los patriarcas y las consecuencias para una teología de las religiones no cristianas

Conferencia ante la Academia Teológica en Sank Peter, Colonia, 15 de octubre de 1964. Publicada anteriormente con el título: *¿A qué Dios ofreció Abrahán sus sacrificios?* El comienzo de la religión revelada a la luz de la historia de las religiones, en KARL RAHNER - OTTO SEMMELROTH (Editores) *Academia Teológica*, 1. Sígueme, Salamanca 1967, 13-37.

El intercambio de noticias y la comunicación espiritual entre los pueblos ha aumentado de tal forma que la pantalla sociológica de los grupos cristianos se ha vuelto tan delgada que hoy nos encontramos de nuevo frente al fenómeno de los no-cristianos. Lo no cristiano se nos presenta como ateísmo o, lo que tal vez nos asusta más, como religión. ¿Qué podemos decir a los que nos preguntan, qué podemos decir sobre todo a nuestro propio corazón, que también nos pregunta, acerca de las otras religiones?

¿Qué dice la investigación histórica, que no acepta de antemano la Biblia como palabra de Dios, sino simplemente como un testimonio histórico de la antigüedad junto a otros muchos, sobre el punto (o puntos) de sutura entre las religiones del mundo y la religión revelada? ¿Qué dice hoy la investigación sobre la religión de Abrahán, pues en él pone la Biblia la sutura? ¿Hay auténtica continuidad entre la religión de Abrahán y la religión de su medio ambiente?, ¿o irrumpe con Abrahán algo absolutamente nuevo

y completamente distinto en la historia de las religiones?

Simplificamos la cuestión al limitarla a Abrahán. En efecto, pudiera ser que lo completamente distinto de la religión revelada sólo aparezca en Moisés o no aparezca incluso hasta Jesús de Nazaret; pero la misma Biblia parece que confirma esta simplificación. Afirma que todo lo posterior estaba ya germinalmente en Abrahán. Así, Abrahán es realmente la figura clave de nuestra cuestión. Es llamado y sacado de su pueblo y con él empieza lo nuevo, en que estamos aún nosotros. ¿Cómo se relaciona, pues, su fe con la fe de su ambiente?

La respuesta podemos darla haciendo un recorrido a través de la investigación llevada a cabo en nuestro siglo. Por lo demás, esta ojeada sólo podrá exponer los momentos principales de dicha investigación; en este ámbito no podemos ser perfectos.

La existencia de los patriarcas

A comienzos de siglo, la investigación crítica dudaba de la existencia misma de Abrahán, Isaac y Jacob. Los textos bíblicos que de ellos tratan eran clasificados entre las «leyendas». Por «leyendas» se entendían creaciones libres de la fantasía popular sin fondo alguno de hechos históricos. Por eso, para G. Hölscher en su *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (1922), el problema de la religión de Abrahán carecía de objeto.

Pero luego, los hechos forzaron a la mayoría de los investigadores a abandonar semejante escepticismo. Las excavaciones ofrecieron miles de tablillas

de escritura cuneiforme. Esta fue descifrada, y poco a poco se aprendió a manejar dichos textos. Cada vez se fue haciendo más detallada la visión del mundo en el remoto segundo milenio antes de Cristo. Resultó que los nombre típicos de persona de las narraciones patriarcales estaban entonces muy difundidos en el Eufrates superior. H. Gressmann hizo referencia a esto por primera vez en un artículo publicado en 1910. Había allí usos e instituciones jurídicas, que hallamos también en las narraciones bíblicas sobre los patriarcas y, en cambio, no se hallan ya en el Israel posterior. De ahí se dedujo que esas narraciones se remontan realmente al tiempo al que se refieren; son auténticas fuentes históricas.

También hoy día se sigue hablando en la investigación de *leyendas* de los patriarcas. Pero esta palabra tiene otro sentido. Quiere decir que antes de que las narraciones de la Biblia fueran puestas por escrito, habían sido transmitidas, durante siglos, oralmente de generación en generación. Así hubieron de sufrir muchos cambios, como es normal en la tradición oral; mas no por eso pertenecen en modo alguno a los productos de la pura fantasía. Su núcleo consta de noticias históricas, aunque a menudo resulte sumamente difícil, y a veces imposible, distinguir ese núcleo histórico.

Pero dudar, por ejemplo, de la existencia de los patriarcas, hoy no duda nadie. Muy difícil sigue siendo aún hoy día la cuestión de la fecha. ¿En qué siglo vivió Abrahán? Las opiniones de los investigadores oscilan entre el siglo XXI y el XV antes de Cristo. Pero es interesante que en la cuestión sobre la religión de los patriarcas vemos más claro que en lo tocante al siglo en que vivieron. Esto depende de que las leyen-

das de los patriarcas se transmitieron en Israel precisamente por razón de las noticias sobre la religión de los primeros padres del pueblo; porque la religión de los patriarcas tuvo importancia para la religión de Israel se cultivó y guardó la tradición patriarcal.

La teoría sobre los patriarcas como adoradores de Elín

La primera teoría crítica sobre la religión de los patriarcas, a partir de las leyendas patriarcales, la expuso Hugo Gressmann en 1913 en su libro *Mose und seine Zeit*, especialmente en el capítulo: «La religión de los hebreos antes de Moisés». Intentemos presentar las observaciones de que partió Gressmann.

En Gén 14, por ejemplo, se narra el encuentro de Abrahán con Melquisedec, rey de Salén. Allí leemos la indicación de que «Melquisedec era sacerdote del Dios excelso». De hecho, Melquisedec bendice luego a Abrahán en nombre del «Dios excelso, creador del cielo y la tierra». Así lo leemos, al menos, en las versiones ordinarias de nuestras Biblias. Pero si miramos el original hebreo, se ve que puede traducirse de modo totalmente distinto. En lugar de Dios excelso, pudiera decirse: «el Dios "altísimo", creador del cielo y la tierra». En tal caso, «altísimo» sería nombre propio divino. Designaría un Dios totalmente determinado dentro de un número mucho mayor de divinidades y, en concreto, al Dios creador. Abrahán habría sido un adorador del Dios creador «altísimo». ¿Habría adorado también a otros dioses?

En Gén 17, 1 leemos: «Cuando Abrahán tenía 99 años, se le apareció el Señor y le dijo: Yo soy el dios omnipotente, camina delante de mí y sé perfecto». También aquí nos permite el texto hebreo traducir de modo totalmente distinto: «Yo soy el Dios (que se llama) omnipotente». En tal caso, «omnipotente» sería el nombre propio de un Dios determinado de entre muchos dioses y podría ser un dios completamente distinto del Dios «altísimo», cuyo sacerdote era el rey Melquisedec. Abrahán también habría adorado a este dios.

En Gén 21 se cuenta cómo Abrahán concluyó un pacto con el rey filisteo Abimelec en Beer-Sebá. Al final se da esta breve noticia: «Abrahán plantó un tamarisco en Beer-Sebá y allí invocó el nombre del Señor Dios eterno». El tamarisco que plantó Abrahán es un árbol sagrado. Abrahán establece pues un nuevo culto en Beer-Sebá. Este culto se tributa al «dios eterno», como se dice en nuestras traducciones. Pero la expresión hebrea también pudiera traducirse por «dios eternidad». Con esto se presentaría el nombre de un tercer dios de este olimpo patriarcal.

De este modo aún pueden sacarse del texto original hebreo un dios «betel», un dios «visión» y un dios «alianza». Mas, tal vez, no debieran traducirse esos nombres hebreos a las lenguas modernas, sino dejarlos simplemente como nombres propios. En tal caso, los patriarcas habrían adorado a los dioses siguiente: al dios Elyon, al dios Saddai, al dios Olam, al dios Betel, al dios Roi y al dios Berit. Quizás también a otros dioses de la misma especie, cuyos nombres no se nos han conservado.

Estas divinidades de las narraciones sobre los patriarcas, tal como las leemos hoy en la Biblia, no

son consideradas como divinidades distintas. Sus nombres son tenidos por nombres diversos del único Dios de Israel. Pero, ¿no prueba precisamente esta variedad de nombres, pregunta Gressmann, que hay aquí huellas de un estrato tradicional más antiguo, según el cual los patriarcas adoraron a diversos dioses con distintos nombres propios? Cada uno de ellos es un «dios» o, como se dice en hebreo, un «El». Por eso puede hablarse en los patriarcas de una adoración o culto de dioses o, con la forma plural hebrea, de un «culto de Elín».

Gressmann constata después que la mayor parte de los nombres «El» sólo ocurren en conexión con determinados lugares. Así, los patriarcas adoraron al «El Olam» sólo en Beer-Sebá, al «El Betel» sólo en Betel, al «El Roi» sólo en el desierto sur, al «El Elyon» sólo junto a Jerusalén. El «El Saddai» (omnipotente) parece pertenecer a Hebrón. De ahí deduce Gressmann que las divinidades «El» eran númenes locales. Al llegar los patriarcas a Beer-Sebá sacrificaron allí al dios «eternidad», pues este dios pertenecía a aquel lugar; allí poseía un árbol y un pozo sagrado. Al llegar a Betel ofrecieron sacrificios al dios local «Betel», en cuyo santuario se veneraba una piedra sagrada. En conclusión, la religión de los patriarcas habría sido politeista, un culto de divinidades locales, de la naturaleza, todas las cuales podemos designar como Elín.

Digamos al punto que esta teoría sobre la religión de los patriarcas se ha mostrado como inexacta en el curso de la investigación posterior. Pero, aun en una teoría falsa, hay que distinguir siempre entre las observaciones que llevaron al investigador a establecer su teoría y las conclusiones que sacó de sus ob-

servaciones. A menudo sólo son falsas las conclusiones, mientras las observaciones mantienen su valor. Es lo que ocurre aquí. Los distintos nombres de dios, compuestos con la palabra El (El Olam, El Elyon, El Saddai, El Roi, El Betel, El Berit) representan evidentemente en las narraciones bíblicas sobre los patriarcas un antiquísimo estrato tradicional, que procede del tiempo mismo de los patriarcas. También la vinculación local de los nombres particulares de dioses pudiera ser histórica. Estas observaciones conservan su valor permanente para la reconstrucción histórica de la religión de los patriarcas.

La teoría sobre los patriarcas como adoradores de los dioses de los padres

Esta teoría está ligada al nombre de Albrecht Alt, profesor de Antiguo Testamento en Leipzig, y el más importante historiador de Israel en la primera mitad de nuestro siglo. En 1929 publicó un estudio con el título: *Der Gott der Väter*. La concepción en él expuesta fue admitida rápidamente casi por todos.

Alt no rechaza simplemente la teoría de Gressmann sobre el culto de Elín de los patriarcas. Pero dice: ésa es la religión de los habitantes de Canaán, pues se trata de divinidades locales. Por tanto, hemos de contar con que los patriarcas no conocieron la religión-Elín hasta su emigración a Palestina. Pero ésta no pudo ser su religión originaria, la que trajeron

consigo. Por eso, Alt busca en las leyendas sobre los patriarcas del Génesis las huellas de una religión que sería más antigua que la adoración de Elín.

En Ex 3 se aparece Dios a Moisés en la zarza ardiendo y le revela su nombre de Yavé. Pero, antes de la revelación del nombre, se le presenta a Moisés de otro modo. Dios le grita: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». Nosotros prescindiríamos normalmente de esta frase, y sólo veríamos en ella una alusión retrospectiva a la cercanía de Dios de que gozaron los patriarcas. Pero Alt nos pone en guardia. Porque aquí podría presentarse un nombre divino de determinado tipo. De hecho, ¿no podrían haber denominado los patriarcas al ser divino cuya revelación vivenciaron como Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob? Tendríamos así el nombre divino del tipo: «Dios de tal o cual», en el que el nombre humano hace referencia al padre de la tribu que tuvo una revelación del Dios correspondiente. De hecho, este tipo de denominaciones divinas puede comprobarse fácilmente en las narraciones patriarcales.

En Gén 26, 24 s, se narra una aparición que tuvo el patriarca Isaac una noche en Beer-Sebá. El Dios que se le aparece se le presenta diciendo: «Yo soy el Dios de Abrahán, tu padre. No temas».

En Gén 28, 11 s leemos la visión de la escala, tenida por el patriarca Jacob durante una noche en Betel. En ella se le aparece Dios y se le presenta diciendo: «Yo soy el Señor, el Dios de Abrahán, tu padre, y el Dios de Isaac».

El capítulo 31 del Génesis cuenta cómo se separó Jacob de su suegro Labán. En los diálogos de este capítulo dice en una ocasión Jacob: «El Dios de mi

padre ha estado conmigo» (31, 5). Poco después dice Labán a Jacob:

> Yo hubiera, sin duda, podido hacerte mal; pero el Dios de tu padre me ha hablado esta noche: guárdate de decir a Jacob palabra que le moleste (*31, 29*).

En las ulteriores negociaciones, le dice Jacob a Labán:

> Si el Dios de mi padre, el Dios de Abrahán y el temido de Isaac no hubiera estado conmigo, tú me habrías ahora despedido con las manos vacías (*31, 42*).

Aquí se halla una expresión muy arcaica: el «temido de Isaac». Estudios recientes sugieren, sin embargo, que no debe traducirse «el temido», sino el «pariente», «el que pertenece al mismo clan» de Isaac. En todo caso, la divinidad es nombrada aquí por su referencia a un antepasado. Al final del capítulo se nos transmite el texto del pacto de Jacob con Labán. Su última frase reza: «El Dios de Abrahán y el Dios de Nacor (antepasado de Labán) sea juez entre nosotros» (31, 53). Por tanto, cada una de las partes contrayentes ha dado culto a una divinidad, que es denominada por el antepasado respectivo.

Albrecht Alt estudia aún otros ocho pasajes del Génesis. El resultado es siempre el mismo. Resulta interesante, sobre todo, Gén 49, 24, en que no se habla simplemente del «Dios de Jacob», sino del «fuerte de Jacob». Otra fórmula, pues, muy arcaica, que recuerda al otro nombre divino de «pariente de Isaac».

Si se reúnen todos estos pasajes, pueden sacarse algunas conclusiones. Hay que decir, en primer lu-

gar, que una parte de los pasajes no pertenece a los estratos más antiguos de la tradición patriarcal, sino a los de elaboración posterior. Pero algunos, por lo menos, son roca viva de esa tradición y reflejan las circunstancias históricas mismas. Con ellos se enlazaron luego los estratos posteriores, al denominar a la divinidad como «Dios del padre tal o cual».

Esta denominación de Dios nos muestra que los patriarcas no identificaban a su Dios con un nombre propio, sino con la referencia retrospectiva a un antepasado. Se trata, sin duda, siempre del antepasado a quien el dios se apareció por vez primera o se apareció sin más. No se trata, pues, de un dios ligado localmente, sino de un tipo de dios ligado a una estirpe (tribu o clan). Alt habla, siguiendo una antigua denominación griega, de «divinidades del padre». El contraste o alianza entre Jacob y Labán muestra que podía haber muchas divinidades de este tipo; cada una de las partes juró por su Dios paterno. Alt sospecha que también el Dios de Abrahán, el pariente de Isaac y el poderoso de Jacob fueron originariamente divinidades distintas. Sólo los teólogos de Israel las habrían unido posteriormente entre sí, identificándolas luego con Yavé, Dios de Israel.

Cabe preguntarse si es posible en absoluto semejante tipo de religión. Alt responde que sí; es una religión típica de nómadas. Estos no tienen residencia fija y no pueden, por tanto, dar culto a dioses locales; sus dioses están ligados al grupo humano por la figura del antepasado. De ahí la típica forma de nombres de dioses: «Dios de nuestros padres tal o cual».

En este contexto, Alt hace referencia a paralelos del antiguo oriente. Aproximadamente en tiempos

de Jesús, diversas tribus árabes, como los nabateos y palmirenos, se asentaron en la zona este del Jordán y al este de Siria. Conocemos muchas inscripciones de ellas, y estas inscripciones nos revelan también divinidades que son denominadas como «dios de tal o cual». Éstas parecen ser las divinidades que sacaron a las tribus de su mundo de nómadas y las trajeron a tierras fértiles. La situación no hubo de ser muy diferente respecto a los antepasados de Israel, milenio y medio antes, cuando inmigraron a tierras fecundas. También ellos daban culto a dioses paternos. Estos dioses de los padres, así creían ellos, se habían mostrado a sus antepasados, Abrahán, Isaac y Jacob, y les habían mandado que emigraran a la tierra de Canaán. Ésta es la verdadera religión de los patriarcas. Sólo posteriormente, y en la Jordania occidental, se añadió el culto de las divinidades El de Canaán, y en alguna parte se llevó a cabo el proceso de fusión que condujo a Israel a adorar a un sólo Dios, que asumió todos los nombres propios y fue además el Dios de Abrahán, de Isaac y Jacob y, sobre todo, Yavé, Dios de Israel, el que se reveló a Moisés y pactó alianza con el pueblo.

Para terminar, hay que decir sobre la teoría de Albrecht Alt lo mismo que sobre la de Hugo Gressmann. También el progreso de la investigación ha demostrado que es inexacta; pero también Alt, al elaborar su teoría, ha hecho observaciones que tienen valor permanente, independiente de las conclusiones que sacó de ellas. De hecho, antes de Alt nadie había reconocido que en los relatos bíblicos sobre los patriarcas había huellas de un antiquísimo tipo de denominaciones divinas por el estilo de: «Dios de tal o cual, nuestro padre». Estas observa-

ciones deberán ser tenidas en cuenta en toda nueva teoría sobre la religión de los patriarcas. Así hablaban los antepasados de Israel.

La teoría sobre los patriarcas como adoradores de «Él»

Cuando Albrecht Alt publicó en 1929 su obra *Der Gott der Väter*, comenzaban las excavaciones en la localidad del norte de Siria, Ras Samra, que pronto se vio era el antiguo puerto cananeo de Ugarit. Estas excavaciones se continúan aún hoy día y pertenecen a las más fecundas empresas arqueológicas de todo el oriente. En efecto, son particularmente abundantes en tablillas de escritura cuneiforme. Los textos ugaríticos nos han proporcionado una imagen completamente nueva de la religión siriocananea del segundo milenio antes de Cristo. La imagen que sólo indirectamente obtenemos por la Biblia queda así completada y revisada. A los textos ugaríticos se añaden en cantidad creciente otras excavaciones y hallazgos de inscripciones que perfilan aún más la imagen.

Con respecto a nuestro tema, ayudan a demostrar que ni la teoría de Gressmann ni la de Alt son exactas; pero también ofrecen la posibilidad de interpretar de forma nueva las observaciones de ambos investigadores y enmarcarlas en un cuadro total. Diversos investigadores han trabajado durante los últimos años en esta tarea. El primer esbozo, quizás demasiado claro y transparente, de una nueva teoría sobre la religión de los patriarcas procede del sabio

norteamericano Frank Moore Cross. Lo propuso en 1962 en un artículo de la Harvard Theological Review, al que tituló: *Yahweh and the God of the Patriarchs*. La investigación continúa y sospechamos que dentro de poco las cosas estarán más claras de lo que aparecen en Cross. Sin embargo, su esbozo puede ser considerado como el mejor de la actualidad y merece la pena exponerlo.

Por de pronto, se ve, contra Gressmann, que los patriarcas no adoraban a muchos Elín, sino a un solo Dios que llevaba el nombre principal de «Dios», es decir en lengua cananea: «El». Antes de las excavaciones de Ugarit se tenía una idea falsa sobre el carácter de la religión cananea. Se pensaba en una muchedumbre de cultos locales a las más diversas divinidades, cuya importancia no habría sobrepasado el estricto marco de su santuario correspondiente. Los textos ugaríticos han revelado que, en medio de la pluralidad de cultos locales, había sin embargo una unidad en el mundo de los dioses que marcaba con su sello a todo el ámbito sirio-cananeo. A pesar de todas las variantes locales se adoraba en todas partes casi a los mismos dioses. Los más importantes eran típicos dioses mayores que formaban juntos un panteón, una junta de dioses. Las ideas eran, pues, similares a las de Grecia, donde Zeus estaba a la cabeza de la junta olímpica. En Canaán, a la cabeza de la junta estaba el Dios creador que había hecho el cielo y la tierra, y también a los otros dioses. Reinaba sobre éstos como su rey. Su nombre era «El», es decir simplemente «Dios».

Mas con ello se hace posible una nueva interpretación de los nombres de Dios, que Gressmann halló en las narraciones patriarcales. Aclarémoslo con un

ejemplo: tomó el «El Olam» de Beer-Sebá. En nuestras traducciones corrientes leemos: «el Dios eterno». Gressmann propuso: «El Dios eternidad». Ahora se ve que la única traducción que corresponde al espacio cultural cananeo es: «El, el eterno». Y no se trata, por tanto, de un numen local de Beer-Sebá, sino del dios creador cananeo, conocido en todas partes, del que se dice en un texto de Ugarit: «Verdaderamente nuestro creador es eterno; verdaderamente, de eternidad a eternidad es aquel que nos plasmara». Por la gramática hebrea, son aquí posibles las tres traducciones de «El Olam» que he enumerado; pero el contexto cultural sugiere hoy la tercera.

Esta decisión ha sido confirmada por Cross mediante una inscripción que contiene el nombre de Dios: «El, el eterno», y procede de un estadio lingüístico tan antiguo que permite captar la referencia lógica entre las dos palabras más claramente aún que en el pulido hebreo del primer milenio, en que está escrita la Biblia. Dicha inscripción se halla en el macizo del Sinaí, en un lugar en que, durante el siglo xv, trabajaban en las minas esclavos egipcios de Siria. Todavía no se ha conseguido descifrar con seguridad plena esta inscripción. Pero la lectura más probable es: 'il dû 'ôlami, y esto sólo puede significar El, el eterno. «El eterno» no es consiguientemente un nombre particular de un dios especial, sino un epíteto del dios cananeo. El, creador y rey de los dioses; este epíteto se le daba precisamente en el culto de Beer-Sebá, mientras que en otros lugares donde también se le adoraba recibía epítetos distintos.

Esto podría explicar los otros nombres El de las narraciones sobre los patriarcas. En Jerusalén parece que se adoró a El con el epíteto Elyon, es decir como

a «El, el altísimo». El nombre El Sadday, de Hebrón, podemos traducirlo: «El, el omnipotente, o quizás mejor, según Cross: «El, el de la montaña del mundo».

Con ello, el culto de los Elín, supuesto por Gressmann en los patriarcas, pasa al singular del culto a El. La Biblia no atestigua un culto de muchas divinidades, sino siempre del único y mismo Dios, aunque en diversos santuarios y con diferentes epítetos. Por otra parte, no se puede concluir sin más ni más que los patriarcas hubiesen conocido el culto de El Olam, de El Elyon, de El Sadday, etc., sólo al llegar a la región occidental del Jordán. Quizás les resultasen nuevos los epítetos concretos y las formas locales del culto; pero como El era muy conocido en el norte, la figura del dios creador El no debió resultarles necesariamente nueva y extraña. E incluso aunque en su patria mesopotámica no hablasen cananeo, quizás conocían bajo otro nombre a un dios creador y rey de los dioses, al que podían identificar fácilmente y con pleno derecho con el dios El del mundo cultural y lingüístico de Canaán. Estas reflexiones no prueban nada, pero muestran posibilidades nuevas. Y éstas prohíben que sigamos la teoría de Alt de no considerar originaria ninguna forma de culto a El.

Pero hay que añadir algo sobre la teoría de éste. Se ha demostrado que la designación de una divinidad por la referencia a un antepasado no es forzosamente signo de religión nómada, aparte de que ahora sabemos que, antes de la domesticación del camello hacia 1200 antes de Cristo, no existió aun en el antiguo oriente verdadero nomadismo del desierto. Divinidades de los padres aparecen también en el ámbito de las grandes religiones politeístas de

países cultos, como lo indicó ya en 1934 J. Lewy contra Alt. En estas religiones se creía en la existencia de muchos dioses; pero, por otra parte, el hombre busca siempre una relación personal y peculiar con lo divino. Así acaeció que, en las familias, una de las divinidades conocidas del panteón, y hasta una divinidad inferior, fue a menudo especialmente adorada como Dios protector de la familia. Luego, al nombre propio de este dios se añadió en la familia un epíteto que expresaba la relación con ella. Y esto se hizo naturalmente por la referencia al antepasado.

En las tablas capadocias (del segundo milenio) encontramos, por ejemplo, el nombre del dios Ilabrat, al que se añade: «el dios de tu padre». Un nuevo examen de las inscripciones nabateas y palmirenas que Albrecht Alt había utilizado para confirmar su teoría, realizado por F. M. Cross, ha demostrado que también aquí eran conocidas las divinidades de los padres bajo su propio nombre. Por tanto, no se trata de dioses de los padres sin nombre propio, definidos solamente por su relación con el clan, sino de conocidos dioses del politeísmo que al mismo tiempo eran especialmente venerados en determinadas familias y, por eso, adquirían una referencia al antepasado.

Si ahora, bajo estos nuevos presupuestos, nos volvemos a la Biblia, descubriremos que tampoco en ella tiene que ser el Dios de los padres forzosamente innominado. El que en muchos pasajes reciba el nombre de Yavé no se debe a tradición del tiempo de los patriarcas, sino a la posterior interpretación teológica de Israel. Pero en Gén 33, 20 leemos en una tradición ciertamente antigua sobre la estancia de Jacob en Siquén: «Allí erigió un altar, al que llamó El, Dios de

Israel». Israel es el otro nombre del patriarca Jacob. Podemos pues decir exactamente igual: «Él, Dios de Jacob». Se trata, por tanto, de un altar al dios creador El, que era al mismo tiempo el dios familiar especialmente adorado por el clan de Jacob. Lo mismo nos muestra Gén 46, 3. La divinidad que se le aparece en su viaje a Egipto, en Beer-Sebá, se le presenta diciendo: «Yo soy El, dios de tu padre».

Conviene abandonar la teoría del Alt sobre los patriarcas como adoradores de los dioses de los padres, y aceptar una especial religión del dios familiar que, desde luego, se refería a una divinidad conocida en Canaán. A esto se añade que ya no podemos distinguir esta religión de la religión El que conocemos por las investigaciones de Gressmann; basta con indicar que sólo pone un acento especial al culto del dios El. Los patriarcas y sus descendientes adoraron al dios creador El, conocido en todo Canaán, y lo consideraron como el dios entre todos los dioses (no tenemos motivos para creer que ellos dudasen de la existencia de los otros dioses), con el que, como dios familiar, tenía todo el clan una relación especial. Lo consideraron así porque estaban persuadidos de que se había revelado a los antepasados de la familia. Según las antiguas tradiciones patriarcales, el contenido de la revelación consistía en el mandato de emigrar hacia el sur de Canaán y la promesa de la descendencia y de la conquista del país. Por eso resulta difícil aceptar, con Alt, diversas fases en la religión patriarcal, antes y después de la marcha hacia la región occidental del Jordán. Podemos suponer que la adoración de El y su invocación con los epítetos concretos que poseía en el occidente del Jordán sólo se dieron después de llegar los patriarcas a aquella zona.

Pero todo esto pudo desarrollarse porque los clanes poseían ya de antemano una relación especial con el dios creador.

Esta imagen coincide con maravillosa exactitud con la que presenta la Biblia. Es verdad que intercala anticipadamente en las narraciones sobre los patriarcas el nombre de Yavé que, según la misma Biblia, sólo fue revelado a Moisés. Pero, por lo demás, según el sentir de la Escritura, los patriarcas dieron culto a un solo y mismo Dios, y este Dios era ya conocido por los habitantes de Canaán; en otro caso, no nos hubiera podido presentar a Melquisedec, rey cananeo, como sacerdote «de El, altísimo, creador del cielo y de la tierra».

La religión revelada y las religiones del mundo

Ahora podemos volver a la pregunta de la que partieron nuestras reflexiones: ¿hay auténtica continuidad entre la religión de Abrahán y la del medio ambiente, o irrumpe con Abrahán en la historia de la religión algo absolutamente nuevo y completamente distinto? Ahora tenemos la respuesta.

El mundo ambiente de Abrahán se desenvuelve en el politeísmo cananeo; oímos hablar de reuniones de dioses y vemos que se adora al principal de entre ellos, al dios creador El; también se adora a otras divinidades y cabe la posibilidad de que una tribu determinada venere especialmente a una divinidad como al «dios de su padre». El clan de Abrahán venera de esta forma al dios creador El como a su es-

pecial dios familiar; pero lo hace de modo tan intenso y exclusivo que, al menos a la larga, no se tributa ningún culto a los restantes dioses del panteón. No podemos dudar pues de que exista una auténtica continuidad entre las religiones del mundo ambiente y la religión de los patriarcas.

Esta respuesta no significa que los patriarcas no gozaran de revelación alguna. El núcleo precisamente de lo que afirman las tradiciones bíblicas sobre los patriarcas es que éstos experimentaron de forma nueva la presencia del Dios creador. Sólo a causa de esta noticia se transmitieron durante siglos muchas de estas tradiciones, y sería un método bastante malo dudar de esto. Los patriarcas tuvieron pues lo que hoy llamamos «experiencias místicas». Mas en estas experiencias vieron claramente que el dios que ahora se les revelaba era un dios que ya conocían. En su faz, que ahora irradiaba para ellos con nueva claridad, reconocieron la faz de aquella divinidad que siempre habían adorado bajo el nombre de El, como rey de todos los dioses y criaturas, como creador del cielo y de la tierra. De ahí que fuera para ellos la cosa más natural del mundo que, cuando en sus peregrinaciones el camino les hacía pasar junto a un santuario del dios creador, se detuvieran allí y le ofrecieran un sacrificio. Su dios era el dios antiguo, al que siempre habían conocido como el Dios altísimo; pero ahora estaban unidos a él de forma nueva, pues se había vuelto a ellos, se les había revelado y les había abierto el futuro con sus promesas.

¿Qué hemos de pensar los cristianos sobre las otras religiones de la tierra? ¿Hemos de ver una sima

entre nosotros y ellas? ¿O hemos de considerar a sus fieles como hermanos nuestros, que sólo se engañan cuando ven un abismo entre ellos y nosotros? El modelo bíblico de Abrahán nos muestra que, cuando oran a sus dioses, cuando ejecutan sus ritos, que tan extraños nos resultan frecuentemente, hay en todo ello una relación auténtica, más o menos clara, con el verdadero Dios. No están extraviados; se encuentran en buen camino, si bien, según la voluntad de Dios, han de seguir en él hasta que brille para ellos la luz de la revelación, como brilló para Abrahán.

6

Los diez mandamientos sin el monte Sinaí

Conferencia tenida en una sesión de trabajo de las colaboradoras parroquiales del obispado de Limburg, el 9 de febrero de 1966, en Limburg an der Lahn. Inédita.

En los diez mandamientos se puede estudiar, a modo de ejemplo, cómo la moderna ciencia bíblica produce sensaciones de vértigo y suscita la impresión, quizás más entre los catequistas que entre los simples fieles, de que uno se encuentra abandonado en medio de un alud de piedras que se precipita con velocidad creciente hacia el abismo. La comparación del mundo montañoso es aquí especialmente oportuna porque hoy, de hecho, no podemos unir los diez mandamientos a un monte con la misma facilidad con que antes se hacía. Antes se ponían los ojos, sin reflexionar, en la escenificación grandiosa del Sinaí, que recuerda Moisés a los hijos de Israel en Dt 4, 10-13 con las siguientes palabras:

> El día que estabas en el Horeb en presencia de Yavé tu Dios, cuando Yavé me dijo: «Reúne al pueblo para que yo les haga oír mis palabras a fin de que aprendan a temerme mientras vivan en el suelo y se las enseñen a sus hijos», entonces vosotros os acercasteis y permanecisteis al pie de la montaña, mientras la montaña ardía en

> llamas hasta el mismo cielo, entre tinieblas de nube y niebla densa. Yavé os habló entonces de en medio del fuego; vosotros oíais el rumor de las palabras, pero no percibíais figura alguna, sino sólo una voz. Él os reveló su alianza, que os mandó poner en práctica, las diez palabras que escribió en dos tablas de piedra.

Esta presentación retóricamente estilizada de aquella revelación se tomaba literalmente, cosa que ya no es posible hoy. No porque la ciencia bíblica haya dicho que aquí algo es simplemente falso. Pero van cayendo un velo tras otro ante los acontecimientos y nos permiten una visión exacta. El texto citado sólo se formuló setecientos años después de los acontecimientos; y si se examinan sus estadios previos, llegaremos sin duda a un fragmento próximo a los hechos, pero también resulta claro que hemos de vérnosla con textos poéticos que se servían de la escenificación común a las teofanías occidentales. Además, también hemos de tener en cuenta que las noticias de los acontecimientos originarios eran retocadas con colores procedentes de la repetición cultual de estos hechos en el ámbito litúrgico de Israel. La niebla se extiende sobre los hechos reales. Y suprime la antigua seguridad sobre el origen de los diez mandamientos en el pacto de alianza del Sinaí. ¿Qué exegeta se atrevería a considerar con certeza como histórico que en el macizo del Sinaí se dio una gran vivencia mística colectiva, en la que los jefes reunidos del pueblo de Israel oyeron la voz de Dios, y además pronunciando las palabras exactas que hoy conservamos en los diez mandamientos? Existen hoy muchos exegetas que defienden el «origen mosaico» de los diez mandamientos, tanto entre los católicos como entre los que no lo son. Pero su formulación es

mucho más prudente que la concepción antigua. En muchos investigadores significa que se dio un pacto de alianza en el Sinaí, cuyos hechos concretos ya no podemos determinar con exactitud, y que los diez mandamientos eran, en una forma más antigua que no conservamos, el documento originario de esta alianza. Otros no creen seguro que esta alianza tuviese lugar precisamente en el Sinaí, pero piensan que tuvo lugar y que los diez mandamientos eran el documento de la misma. Otros no están tan seguros del hecho de la alianza, pero consideran a Moisés como autor de los diez mandamientos. Finalmente, el «origen mosaico» puede significar sencillamente que el decálogo procede del tiempo de Moisés, sin que se puedan determinar más ampliamente sus circunstancias originarias.

Sin embargo, junto a los defensores del «origen mosaico» de los diez mandamientos, existe también toda una serie de escrituristas que rechazan este término. Puede ser que mantengan a grandes rasgos la alianza del Sinaí, transmitida por Moisés. Sólo dudan de que los «diez mandamientos» tuviesen aquí su origen histórico y de que precisamente Moisés desempeñase un papel en la historia de este importante texto. Una concepción de este tipo me parece ser la más probable, y por eso las explicaciones siguientes se mantendrán en el ámbito de este punto de vista que naturalmente en muchas cosas es sólo probable e incluso puramente hipotético.

Ya Goethe constató en un escrito juvenil («Dos importantes problemas bíblicos, no investigados hasta ahora, y respondidos a fondo por vez primera por un sacerdote rural de Schwaben») que los diez mandamientos, en la perícopa del Sinaí del libro del

Éxodo, no representan probablemente las antiguas tablas de la ley, sino que para esto conviene recurrir más bien al texto de la renovación de la alianza en Ex 34. La insolidaridad originaria de la tradición del Sinaí y de los diez mandamientos se puede defender hoy con motivos más exactos de los que disponía el no especialista Goethe en la época inicial de la moderna ciencia bíblica. Luego diremos algo más sobre esto. Ahora sólo nos interesa aclarar que el hecho central de la revelación de la tradición veterotestamentaria sólo podemos captarlo históricamente con dificultad y que por tanto no aparece segura la conexión de los diez mandamientos con esta revelación. Es comprensible, casi necesario, que surjan sensaciones de vértigo cuando uno oye estas cosas por primera vez.

No dejaremos de reflexionar y volver a ordenar las cosas. Podemos hacerlo. Una cosa es cierta: que los diez mandamientos se encuentran en la sagrada Escritura. Nosotros la confesamos como «inspirada», y por eso sus palabras son para nosotros, en un sentido plenamente determinado, palabra de Dios. De este modo, los diez mandamientos conservan la autoridad de la palabra de Dios, ya fuesen escuchados por la reunión de Israel en una vivencia mística colectiva, o tengan un origen de tipo diverso. Si no nos tranquiliza esta respuesta, hemos de preguntar si nos tomamos con bastante seriedad la fe en la inspiración de la Escritura. Algo parecido ocurre con los evangelios cuando se trata de las palabras de Jesús. ¿Por qué hemos de estar siempre investigando los evangelios y querer asegurarnos de que una palabra determinada es también realmente una «ipsissima vox», una palabra originaria de Jesús? ¿Acaso tiene

para el oyente una mayor autoridad que otra palabra de Jesús en la que ya ha influido el espíritu de la Iglesia, de forma que ahora se presenta más ampliada y si se quiere cambiada? Como vemos, la ciencia bíblica tiene una relación doble con la «tradición». Pone en duda las tradiciones humanas, como las del carácter puramente histórico de los textos del Sinaí y del evangelio, pero con eso le obliga a tomar en serio una tradición de fe antigua, aunque quizás muy descuidada hasta ahora: la doctrina de la acción del Espíritu Santo en el origen de la Escritura.

Ésta es una observación importante. No debemos acostumbrarnos a considerar la exégesis moderna como eminentemente destructiva. Más bien hemos de intentar caer en la cuenta de que esta «crítica bíblica» nos conduce, a menudo, a tradiciones antiguas, casi olvidadas, devolviéndoles su importancia. Esto es lo que mostraremos a continuación con el ejemplo de los diez mandamientos.

¿Cuáles son las respuestas tradicionales que se suelen dar a la pregunta: qué es el «decálogo»? Al menos en el ámbito católico son tres, no relacionadas entre sí. Se dice, en primer lugar, que el decálogo contiene los principios esenciales del «derecho natural» o de la «ley moral natural». También aparece el decálogo como un resumen ideal de toda la doctrina moral cristiana, por lo que fundamenta generalmente una gran parte de la catequesis y sirve como principio estructural para la confesión. Por último, su dignidad procede de que constituye el texto nuclear de todo el Antiguo Testamento. En realidad, estas tres determinaciones no están de acuerdo entre sí. ¿No podemos tener la impresión de que sólo la tercera se funda en la Biblia, mientras que la segunda

no es más que una teorización de la práctica catequética, que prescinde bastante del sentido exacto del texto, y la primera es totalmente ajena a la Biblia, ya que sería absurdo revelar en el Sinaí el texto de los diez mandamientos si había sido escrito inmediatamente en el corazón de todos los hombres como «derecho natural»? En conjunto, la valoración tradicional de los diez mandamientos influye pues confusa, irreflexiva y contradictoriamente.

Pero las cosas cambian si las consideramos a la luz de una teoría bíblica moderna del decálogo. Entonces se muestra que las tres determinaciones se corresponden realmente. Las tres están fundadas en la Biblia. Y además, de la historia concreta del decálogo, que se extiende a través de todo el Antiguo Testamento hasta el Nuevo, se deduce la relación real de los tres aspectos tan diversos, y cómo todos son necesarios para comprender el decálogo.

Los diez mandamientos como ley moral natural

No es éste el lugar para tratar sobre el concepto de ley moral natural. Es tan difícil como indispensable. A causa del comienzo de la carta a los romanos, una teología de orientación bíblica nunca podrá prescindir de él. Un segundo problema, más difícil aún, es por qué criterios reconocemos si un texto determinado no es testigo de la revelación, sino de la ley moral natural. La teología cristiana tradicional considera al decálogo como testigo de la ley moral natural, en cuanto que compara sus exigencias con el conte-

nido de esta ley moral, que no duda conocer con exactitud. Así pudo decir que el decálogo se identifica en su contenido con la ley moral natural, aunque no sea un conocimiento moral natural acomodado a dicha ley, sino que proceda de una revelación divina.

Si prescindimos del primer mandamiento — adorar a sólo Dios, es decir de un mandamiento sólo formulable en el contexto de la revelación veterotestamentaria — no se puede decir mucho contra esta forma de considerar las cosas. Lo único que podríamos objetarle es que no tiene en cuenta el tiempo. Si el decálogo fuese realmente testigo de un conocimiento moral natural del hombre anterior a la revelación, debería habernos llegado por otro camino anterior y exterior a la revelación, y no haber descendido del cielo, de forma completamente inesperada, a fines del segundo milenio antes de Cristo. Esto lo constata precisamente la exégesis moderna: el decálogo surgió en la época primitiva de Israel a partir de tradiciones morales y jurídicas que estos clanes nómadas ya poseían y se transmitían.

La reciente especulación teológica podría objetar aquí que deberíamos contar con que la moralidad del hombre nunca fue puramente natural antes de la auténtica revelación, y la libertad siempre supone un existencial sobrenatural, del que reciben el conocimiento y la conducta moral su cualidad sobrenatural. La objeción es justa, pero se dirige más bien contra la concepción teológica vigente hasta ahora que contra nuestro planteamiento. Basta con decir en lugar de «moralidad natural»: «conocimiento moral humano precedente a toda revelación especial». Por lo demás, los representantes de la teología especulativa podrían explicar si un conocimiento de este tipo su-

pera alguna vez, en lo que capta reflejamente y puede expresar y formular, lo que la razón humana conoce como naturalmente bueno; ésta sería la definición, vigente hasta ahora, de la «ley moral natural». Con esto, la tesis tradicional de que el decálogo contiene los elementos esenciales de la ley moral natural, adquiere en todo caso una fundamentación y aclaración totalmente nueva, si se muestra que de hecho representa históricamente un miembro de unión entre el conocimiento moral fuera del ámbito de la revelación especial y la moralidad en el ámbito de la revelación.

Y así ocurre. Precisamente el método del análisis de la historia de las formas, que al principio parecía indicar lo contrario, lo ha demostrado.

En 1934, Albrecht Alt, en su disertación *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Los orígenes del derecho israelita), había distinguido dos formas fundamentales de principios jurídicos en el Pentateuco. Los principios «casuísticos» (si... entonces...) pertenecen a una tradición completamente distinta de la de los principios «apodícticos» (debes...). Los nuevos códigos y colecciones jurídicas que conocemos del oriente antiguo, con el código de Hammurabi en la cumbre, están formulados casuisticamente. Alt cree, por el contrario, que las formulaciones apodícticas, entre las que se encuentran los diez mandamientos, son, en el ámbito cultural del antiguo oriente, algo típico de Israel. Por eso aceptó que habían surgido en Israel, indicando que su «Sitz im Leben» fue el culto de la alianza.

Pero, aunque la investigación posterior ha aceptado con gratitud la división de Alt entre formulaciones jurídicas casuísticas y apodícticas, mejorándola sólo en ciertos pormenores, recientemente se ha apar-

tado con decisión de la tesis de que los principios apodícticos no se dan fuera de Israel. Si en casos concretos aparecen en códigos jurídicos y contratos estatales principios apodícticos, esto no significa mucho contra Alt, ya que se trata de excepciones que no indican una tradición fija. Pero Elliger consiguió mostrar que el estrato más antiguo y claramente apodíctico de las prescripciones reunidas en Lev 18 sobre las relaciones sexuales no permitidas deben proceder del período nómada de los antepasados de Israel y reflejan el ethos tradicional del clan, formulado en frases sucintas. E. Gerstenberger, en su libro *Wesen und Herkunft des «Apodiktischen Rechts»* (Esencia y origen del «derecho apodíctico») aclaró definitivamente este problema. El derecho casuístico corresponde a las grandes culturas del antiguo oriente, sobre todo de Mesopotamia, que tendían a convertir las ciudades en imperios. Mas por la misma época, en el ámbito de estas culturas, y por tanto entre los antepasados de Israel, hemos de contar todavía con estructuras sociales más antiguas, en las que el clan era el auténtico medio vital. Éste tiene un orden santo de vida cuyos principios, formulados oralmente en preceptos apodícticos de los ancianos del clan o de la familia, eran aprendidos por los jóvenes y se transmitían de una generación a otra. Generalmente se trató de series dobles o triples de mandamientos acerca de un objeto determinado. El «tú» de estos mandamientos «tú debes» («Du-sollst»-Gebote) se refería al miembro particular del clan, no a la comunidad en sentido colectivo. En Israel, en el curso de la evolución posterior, relacionado con la conversión en pueblo sedentario en Canaán, este ethos de clan se dividió claramente en dos corrientes de tradiciones. Por

una parte, se convirtió lentamente en «formulación jurídica» y después se cambió en el derecho común de Israel, aplicado a la comunidad que surgía más allá de las fronteras estrictas del clan. Por otra parte, se convirtió en elemento de formación y en material para los proverbios de la «Sabiduría», configurándose así al ámbito de las escuelas en las que los jóvenes, al menos los jóvenes de las clases privilegiadas, eran formados.

El decálogo, por ser relativamente largo, contiene una serie de preceptos de diez miembros particulares (si no más); no pudo existir en el ámbito del ethos del clan, pero fue construido a partir de mandamientos y grupos menores de preceptos que procedían de la antigua tradición del clan. Esto se aplica especialmente a sus elementos integrantes, a excepción de los que se encuentran en el primer mandamiento. Así se comprende por qué el decálogo no sigue una forma unitaria, ni siquiera después de rechazar las ampliaciones posteriores de muchos mandamientos. La forma predominante es la prohibición: «No matarás. No cometerás adulterio. No robarás. No dirás falso testimonio contra tu prójimo. No codiciarás la casa de tu prójimo». Incluso dentro de estas frases impresiona la longitud tan diferente del primer grupo de tres y del siguiente grupo de dos. Pero mucho más largo es el mandamiento sobre los padres, formulado positivamente, y no como prohibición: «Honra a tu padre y a tu madre...» Más extensa aún es la formulación del precepto sabático; pero existe la posibilidad de que no perteneciese desde el principio a la serie de los diez mandamientos.

Durante mucho tiempo estuvo de moda entre los exegetas reconstruir el «decálogo primitivo», en el

que no existían estas variantes de formas, porque se partía del postulado de que al comienzo de la historia del decálogo se daba una «forma primitiva pura», que más tarde perdió transparencia a causa de los cambios y añadiduras. Pero este postulado es indemostrable y la observación sobre las leyes de formación del ethos del clan hablan contra su aplicación en el caso del decálogo.

Con esto, podría ponerse el origen de casi todos los elementos principales del decálogo en el ethos del clan que se extiende hasta el período preisraelítico. Nos encontramos así en el ámbito anterior a la revelación dirigida a Israel; y esto es lo que pretendíamos, ya que nos preguntábamos si la investigación moderna sobre el decálogo tiene algo que decir a la tesis de que el decálogo reproduce la «ley moral natural».

También habría que buscar los motivos decisivos que, incluso fuera de la auténtica tradición de la alianza de Israel, impulsaron a reunir los principios jurídicos particulares del clan en una serie de diez mandamientos. Sólo se pueden hacer suposiciones sobre estos hechos tan importantes, y todo descubrimiento nuevo puede conducir a un cambio de imagen. Sin embargo, es importante desarrollar tales hipótesis. ¿Cómo y cuándo se llegó a formar la serie de diez?

El exegeta francés Jean L'Hour descubrió en 1963, elaborada y en cierto modo inmersa en el corpus jurídico deuteronómico, que sólo procede de la época tardía de los reyes, una colección de derecho casuístico, que él identificó con una especie de legislación paralela al decálogo. Las leyes concretas de esta colección se reconocen en que terminan o terminaban con la fórmula: «Así harás desaparecer el mal de en medio de ti». Una ojeada puede mostrar qué

textos corresponden a los diez mandamientos concretos del decálogo:

Dt 13, 2-6: Si un profeta predica el apostatar de Yavé — corresponde al primer mandamiento —.

Dt 13, 7-12: Si un familiar o amigo trata de seducir en secreto la apostasía de Yavé — corresponde al primer mandamiento —.

Dt 13, 13-19: Si una ciudad se deja seducir para adorar a otros dioses — corresponde al primer mandamiento —.

Dt 17, 2-7: Si alguno adora al ejército celestial — corresponde a una de las fórmulas del primer mandamiento en el decálogo —.

Dt 19, 11-13: Asesinato — corresponde a la prohibición de matar —.

Dt 19, 16-19: Falso testimonio — corresponde a la prohibición de dar falso testimonio —.

Dt 21, 1-9: Asesinato realizado por un desconocido — corresponde a la prohibición de matar —.

Dt 21, 18-21: Hijo rebelde y díscolo — corresponde al mandamiento de honrar a los padres —.

Dt 22, 13-21: El caso de una mujer que llega al matrimonio sin ser virgen — corresponde al ámbito de la prohibición del adulterio —.

Dt 22, 22: Adulterio — corresponde a la prohibición del adulterio —.

Dt 22, 23-27: Relaciones sexuales de una joven prometida — corresponde al ámbito de la prohibición del adulterio —.

Dt 24, 7: Rapto de un hombre —corresponde al sentido primitivo de la prohibición de robar —.

La fórmula «hacer desaparecer el mal de en medio de Israel» se encuentra también en otro texto (Dt 17, 8-13: sobre la forma de llevar a cabo un litigio), pero ahí se trata claramente de una imitación posterior de este tipo de leyes. Si se comparan las leyes con el decálogo, ninguna de ellas se sale del ámbito tratado en éste. Pero en esta colección de leyes no se tratan tres temas del decálogo: la prohibición de pronunciar en vano el nombre de Dios, el precepto sabático y la prohibición de codiciar, que más tarde se explanó en un precepto doble. Estos huecos podrían deberse, en parte, a que no se haya conservado toda la antigua colección de estas leyes y, en parte, a que el decálogo no contuviese primitivamente un precepto determinado: el sabático. Visto con exactitud, el decálogo contiene hoy más de «diez principios»; podemos contar, pues, con preceptos añadidos posteriormente.

Sea como sea, tenemos aquí una legislación paralela al decálogo. ¿Son estas leyes un comentario casuístico a la más antigua serie de los diez mandamientos, o son los diez mandamientos un resumen, para aprenderlo de memoria, del contenido esencial de esta anterior colección de leyes, o ambas, la serie breve, apodíctica, y la colección larga, casuística, surgieron simultáneamente y con una relación íntima? No podemos excluir ninguna de las tres posibilidades, pero también podemos dejar abierto el problema. Para nosotros, la importancia de esta legislación paralela sólo radica en que nos permite, en primer lugar, sacar una conclusión sobre la edad del decálogo y, después, deducir su probable misión originaria.

Esta colección de leyes descrita se halla hoy en la colección deuteronómica más amplia de leyes, y

ha sido ampliada y comentada en el estilo de toda esta colección. Si reducimos los textos a su probable forma primitiva podemos decir algo sobre su origen. Sólo conocen como instituciones la familia, la ciudad y los ancianos. La organización social tiene carácter democrático; la auténtica soberanía sólo se le reconoce a Yavé, el Dios de Israel. Las comunidades locales concretas son responsables unas de otras ante Yavé. La comunidad, ante los crímenes graves y que la ponen en peligro, tratados por la ley, reacciona generalmente con la exclusión, que la mayoría de las veces significa la muerte. El fin de la ley es, sin duda, mantener pura a la comunidad y protegerla. Los procesos jurídicos tienen lugar en la puerta de cada ciudad. Todo esto hace clara referencia al primer período de la historia de Israel: sigue inmediatamente a la conquista de Canaán y lo llamamos, generalmente, «período de los jueces». En él existió, pues, el decálogo y podemos suponer que fue entonces cuando apareció.

Vemos, al mismo tiempo, lo que pretende. Lo muestra la fórmula: «hacer desaparecer el mal de en medio de Israel». El decálogo enumera los crímenes que son tan graves que ponen en peligro y comprometen a la comunidad. En la concepción de entonces, ésta sólo puede purificarse alejando al miembro enfermo, eliminándolo. Por tanto, en el sentido estricto de la palabra, el decálogo surgió como enumeración de «pecados mortales».

No se puede excluir, desde luego, que fuese compuesto directamente para el culto de la alianza y que fuese proclamado solemnemente en éste desde el principio. Esto incluso es probable en caso de que las palabras: «Yo soy Yavé, tu Dios, que te ha sacado

de Egipto, de la casa de esclavitud» perteneciesen al decálogo desde el comienzo. Pero todo el contexto, con las leyes de «exclusión», habla más bien en favor de que el decálogo no surgió originariamente en la comunidad cultual, sino en la comunidad jurídica; y que servía, ante todo, para aprender lo que era justo en Israel, siendo citado en la puerta de la ciudad cuando se culpaba a un ciudadano de haber hecho algo que ponía en peligro a la comunidad, y que podía ser castigado con el destierro o la lapidación.

El primer y mayor delito era la apostasía de Yavé, único Dios verdadero de Israel. En este aspecto, el decálogo presupone ya la alianza. Pero éste no era el problema, sino saber si el decálogo surgió de la alianza y fue compuesto para su proclamación en el culto de la misma. Y aunque esto no parece que se pueda excluir, tampoco parece lo más probable. Seguimos, pues, en el ámbito de las estructuras del derecho natural. La comunidad tiene que asegurarse, por la naturaleza de las cosas, contra el influjo del mal; y con este fin crea un derecho, al que sirve también el decálogo.

Bastante pronto, todo esto fue incluido en el conjunto de la alianza, que constituyó y plasmó cada vez más la existencia de Israel. De esto hablaremos más tarde.

Los diez mandamientos como síntesis catequética

Quien encuentra el decálogo en un examen de conciencia para la confesión, se pregunta a menudo

si no se ha usado y abusado de este texto con un fin que no tenía primitivamente. También la exégesis ha indicado con frecuencia que esto constituye un uso inapropiado e inobjetivo de un texto bíblico. Pero la investigación reciente justifica en el fondo el empleo catequético del decálogo.

El contexto antiguo, con las leyes de «exclusión», muestran inmediatamente que los mandamientos concretos no se refieren sólo a lo que se acomoda al texto, sino también a todo un ámbito que más tarde había de ser descrito más exactamente con leyes casuísticas. Así, en Dt 13 se regulan con más precisión una serie de casos especiales del primer mandamiento, en los que no resultaba muy claro si caían o no bajo él. En Dt 22 se consideran los pecados sexuales más detalladamente que en la formulación: «no cometerás adulterio». Además, se tienen en cuenta las posibilidades en las que no se aplica la pena de expulsión. Pero el decálogo compendiaba desde el principio todo esto en preceptos breves y orientadores. Debió ser desde el comienzo una especie de «mecanismo de contención», como lo es hoy en nuestros catecismos y exámenes de conciencia para la confesión.

Entonces no se aplicaría a todo lo que hoy definimos como «pecado», sino sólo a los delitos que ponían en peligro a la comunidad y que por tanto eran dignos de muerte. Pero, dentro del Antiguo Testamento, el decálogo parece haber sido representativo para todo el ámbito de la conducta moral.

Esto puede observarse en pequeñas modificaciones del texto de los diez mandamientos que se fueron realizando al correr del tiempo. Un ejemplo de la última parte del decálogo puede mostrarlo.

El decálogo se nos ha conservado en dos redacciones. La más antigua en general se halla en Ex 20; la más reciente en Dt 5. En la redacción del Éxodo, el último mandamiento dice:

> No desearás la casa de tu prójimo, ni desearás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo.

La larga enumeración de la segunda mitad de la frase, que comienza con «mujer», es sólo un comentario al auténtico mandamiento del principio; porque la palabra «casa» no se refiere aquí a una casa de piedra sino a todos los dominios y posesiones del «prójimo», de un israelita libre, padre de su «casa». Incluso la mujer está incluida en la palabra «casa». Nada de esto debe «desearse». Generalmente se utiliza en las traducciones la palabra «codiciar»; pero es preferible «desear», porque el término hebreo que aquí se encuentra no siempre se refiere al acto anímico interno de codicia, sino que unifica «codiciar» y «apropiarse». Esto es muy importante porque así queda claro que aquí se prohíbe una acción, un auténtico delito. Contra esta interpretación del texto podría objetarse que el robo ya se ha prohibido antes en el mandamiento: «No robarás». Pero esta objeción sólo lleva a una nueva aclaración del sentido primitivo del fragmento final del decálogo. Como sugieren la legislación casuística paralela y algunos otros motivos, este mandamiento no trataba originariamente de toda clase de robo, sino del rapto de un hombre. Así resulta un orden claro y objetivo para el decálogo primitivo:

Prohibición de matar
(derecho del prójimo a su vida)

Prohibición de adulterio
(derecho del prójimo a su mujer)
Prohibición de raptar a un hombre
(derecho del prójimo a su libertad)
Prohibición de acusación y testimonios falsos en un juicio
(derecho del prójimo a su honra)
Prohibición de apropiarse de la propiedad ajena
(derecho de propiedad del prójimo)

Lo primero que observamos es que aquí se prohíben acciones, delitos.

Las cosas cambian en la redacción posterior del texto que se nos ha conservado en el libro del Deuteronomio. Allí el final del decálogo dice:

> No desearás la mujer de tu prójimo, no codiciarás su casa, su campo, su siervo o su sierva, su buey o su asno: nada que sea de tu prójimo.

Advertimos, ante todo, que aquí hay dos mandamientos, uno junto a otro. La mujer del prójimo es tratada en un precepto propio; la palabra «casa» no tiene ya el sentido total, sino que se encuentra junto a campo y se refiere realmente a la casa de piedra. La importancia adquirida por la mujer hace referencia a un tiempo posterior, de más progreso. Pero más importante aún es que cambia el verbo. Junto a la antigua palabra que traducíamos por «desear», y que incluía en la redacción antigua el «apropiarse», se encuentra ahora otro verbo que sólo puede expresar la codicia interna y que naturalmente presta a la palabra paralela a «desear» un sentido más profundo. Así tenemos aquí una doble prohibición de la codicia. Podemos presuponer que, en esta redacción del decálogo, la prohibición de robar se

entendía no sólo del rapto de una persona, sino de toda apropiación de la propiedad ajena. Y con esto vemos que en esta fase de la historia del decálogo, los diez mandamientos se entendían de forma nueva. No se refieren sólo a los hechos externos, a los delitos graves que amenazaban a la comunidad, sino también a la actitud interna, a la codicia, que quizás sigue oculta en el hombre, aunque no se manifieste en obras.

De esto no puede deducirse que sólo ahora haya conocido Israel la prohibición de que se dé un pecado en el corazón del hombre. Seríamos injustos con las épocas más antiguas. Se trata sólo de que los diez mandamientos han cambiado de misión. Al comienzo eran preceptos representativos de todos los ámbitos de delitos que dañaban a la comunidad, para los que se preveía la expulsión de la misma. Entretanto, el texto debió ser aplicado a otro contexto, en el que sus principios concretos se convirtieron en preceptos representativos para todos los ámbitos de la moralidad en general.

Con esto nos hemos acercado al empleo del decálogo que todavía es frecuente en la práctica catequética. Al mismo tiempo, la evolución del concepto «casa» y la primacía de la mujer en la redacción reciente nos han mostrado que el decálogo no era letra rígida, sino que se acomodaba a las situaciones espirituales y a las estructuras sociológicas cambiantes. Esto justifica nuestra práctica de añadir a los preceptos concretos ciertas cosas en las que un israelita nunca hubiese pensado, porque no se daban en su tiempo. Incluso deberíamos decir: sólo un contacto de este tipo con el decálogo lo toma en serio y es justo con él. Quien cree que debe convertirlo en

una pieza muerta de museo, porque su sentido originario no se acomoda a nuestro mundo, no ha entendido nada de la vivacidad de este texto que ha podido mostrar la exégesis moderna.

Los diez mandamientos como ley fundamental de la alianza con Dios

Hemos tenido que separar los diez mandamientos del monte Sinaí. Sin embargo, lo decisivo no es el monte, ni lo que en él sucede, sino la alianza entre Yavé, el Dios de Israel, e Israel, su pueblo. La alianza es la forma concreta de la revelación veterotestamentaria. Todo lo que pertenece a la alianza lo ha relacionado Israel, mediante su técnica narrativa, con el pacto realizado en el monte Sinaí. Los diez mandamientos han recibido el puesto central en las narraciones del Sinaí. Por tanto, al menos posteriormente, han pertenecido al núcleo de la alianza, se han convertido en un testimonio central de la experiencia de la revelación veterotestamentaria. Hay que profundizar en esto.

La situación crítico-literaria de la perícopa del Sinaí en el libro del Éxodo es tan complicada que puede constatarse que el decálogo no pudo pertenecer al estrato más antiguo; pero apenas podemos decir con seguridad si fue introducida en el contexto por el autor de la obra elohística o por un redactor posterior. En la época de los reyes parece haberse terminado el proceso, porque al Deuteronomio le resulta ya natural que el decálogo constituya el texto

auténtico de la revelación del Sinaí. Pero no es muy importante cuándo fue incluido el decálogo en las narraciones de los acontecimientos del Sinaí. Sin duda, no se hubiera incluido si no se hubiese convertido antes en el texto central del culto de la alianza.

La alianza con Dios era una realidad viva en Israel porque se realizaba continuamente en el culto divino. En una de las grandes peregrinaciones se la renovaba. No sabemos exactamente cómo sucedía esto, sobre todo en los primeros tiempos. Sin embargo, podemos aceptar con gran probabilidad que la alianza era jurada de nuevo en una ceremonia solemne, en la que la comunidad congregada invocaba sobre sí una bendición y una maldición: bendición en caso de que fuese fiel al contrato, maldición en caso de que lo quebrantase. Porque «alianza» significa «contrato». Siempre habrá que recordar las condiciones del mismo. Habrá que anunciar lo que Yavé, Dios de Israel, ha realizado por su pueblo antes de que éste haga nada; sobre todo cómo lo liberó de la esclavitud de los egipcios y lo condujo a la fértil tierra de Canaán. Luego se proclamarán las exigencias que Yavé hace a su pueblo. En el antiguo oriente, los grandes contratos se consignan siempre por escrito. Así, la noticia de las tablas de la alianza, de un documento de la misma, pudo reflejar la costumbre de la época primitiva de leer solemnemente en el culto de la alianza un documento del pacto de Dios con Israel. En él debían consignarse los beneficios de Yavé y las obligaciones de Israel.

Como expusimos más arriba, muchas cosas hablan contra el que los diez mandamientos constituyesen desde el principio este «documento de la

alianza». Pero todo habla en favor de que lentamente ocupase en el culto el lugar de un documento más antiguo de la alianza. Esto puede comprenderse con facilidad si, por ejemplo, el documento de la alianza procedente del tiempo anterior a la conquista de Canaán debiese relacionarse con el texto de la alianza en Ex 34. Las prescripciones cultuales que allí ocupan el primer plano no eran ya actuales cuando se erigió y funcionaba el culto de Israel en la tierra prometida, mientras que el ordenamiento jurídico y moral exigía mayor atención. Entonces se pusieron los ojos en el decálogo, ya conocido y estimado, e incluso es posible que lo redactasen con este fin.

En todo caso, sólo más tarde recibió su forma definitiva, que es muy importante y a la que, por desgracia, se le ha suprimido un miembro decisivo en la redacción abreviada del decálogo de nuestros catecismos y biblias escolares. Dice: «Yo soy Yavé, tu Dios. Yo te he sacado de Egipto, de la casa de esclavitud». Esto está formulado para el contrato en el culto. Dios mismo se hace presente, él es quien habla. Pero al principio no habla como quien exige, sino como el que siempre ha actuado con benignidad. Antes de exigir nada a Israel le ha ayudado sacándolo de Egipto. Es fatal que la catequesis cristiana crea poder prescindir de esta referencia a la gracia que precede a toda exigencia de Dios.

El «tú» de la formulación no es el israelita concreto, sino todo el pueblo. Esta perspectiva atraviesa naturalmente todo el texto de los diez mandamientos. El antiguo ethos del clan se dirigía al particular; ahora la exigencia es comunitaria en cuanto que todos forman una comunidad creada por Dios.

Que el texto se entendía de este modo lo muestra por ejemplo una ampliación posterior del mandamiento de honrar a los padres. Al precepto primitivo («Honra a tu padre y a tu madre») se añadió una motivación: «para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yavé, tu Dios, te da» (Ex 20, 12). En el lenguaje bíblico, «la tierra que Yavé, tu Dios, te da» es la tierra de Canaán que Yavé da a su pueblo, pero de la que amenaza con expulsarlo si no es fiel a la alianza. Así queda claro que también aquí el «tú» se dirige a todo el pueblo y no al israelita particular.

No podemos aclarar si los diez mandamientos fueron alguna vez el único texto fundamental de la alianza en el culto. Quizás, desde su introducción en el contexto cultual, fueron sólo uno de los muchos textos que se leían. Pero al menos se convirtieron pronto en el más importante y estimado. Y dentro del mismo decálogo, el primer mandamiento adquirió un peso cada vez mayor, porque formulaba la exigencia fundamental, que abarcaba en cierto modo a todas, de la alianza divina con Israel: «No tendrás otros dioses junto a mí». Este mandamiento capital de la alianza existía en Israel desde el comienzo, incluso independientemente del decálogo. Pero ahora encontró aquí su auténtico puesto. Y así, al correr del tiempo, esta parte del decálogo se trató con especial cuidado y fue ampliada de muchas formas.

En el texto actual de los mandamientos leemos una ampliación, temporalmente no debió ser la primera, que prohíbe adorar a los otros dioses con representaciones suyas:

> No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra.

Sigue la prohibición de determinados ritos que estaban claramente ligados con cultos paganos: «No te postrarás ante ellas ni les darás culto». Finalmente, una motivación solemne que probablemente se ha añadido en numerosas frases:

> Porque yo Yavé, tu Dios, soy un Dios celoso que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y tengo misericordia por mil generaciones con los que aman y guardan mis mandamientos.

Pero con esto no basta. Pronto se introdujeron en el culto de la alianza nuevos textos que desarrollaban aún más el tema del principal mandamiento. Se nos han conservado, al menos en parte, en los capítulos 1-11 del libro del Deuteronomio. En parte son simples comentarios del texto del decálogo sobre el primer mandamiento, sobre todo en Dt 4 y Dt 6.

Finalmente, en el periodo exílico, un nuevo precepto se convirtió en criterio decisivo de la fidelidad de Israel a la alianza: el precepto sabático. Porque cuando no había culto en el templo y se vivía en medio de extraños, todo se decidía por la guarda del día de descanso. Entonces debió introducirse el precepto sabático en el decálogo o, en caso de que ya estuviese en él, debió ser completado. Estilísticamente, se lo convirtió en centro de todo el texto y, en el Dt 5, se le estructuró de tal forma que adquirió al menos en la redacción que se nos ha conservado todas las características de un mandamiento principal. Se lo relacionó inmediatamente con el

hecho salvífico fundamental, con la liberación de Egipto:

> Guardarás el día del sábado para santificarlo, como te lo ha mandado Yavé, tu Dios. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso para Yavé, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que habita en tu ciudad; de modo que puedan descansar, como tú, tu siervo y tu sierva. Acuérdate de que fuiste esclavo en el país de Egipto y de que Yavé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yavé, tu Dios, te ha mandado guardar el día de sábado.

Quizás no está permitido aquí continuar esta evolución continua de la redacción del mandamiento capital de la alianza, y también del primero del decálogo, hasta el Nuevo Testamento. Porque, cuando Jesús dialogó con el joven rico, ¿qué otra cosa hizo sino formularle de nuevo el primer mandamiento? En primer lugar le enumera Jesús una serie de preceptos del decálogo:

> Conoces los mandamientos: no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, no mentirás, honra a tu padre y a tu madre (*Mc 10, 19*).

Cuando se conoce la importancia que el primer mandamiento tiene sobre los otros en el decálogo, debe impresionar su ausencia. Pero el diálogo continúa. El joven ha guardado todos estos mandamientos desde su infancia. Entonces Jesús le mira con amor. Es lo mismo que hace Dios con Israel antes de salvarlo de Egipto y convertirlo en un pueblo. Luego le dice que debe abandonar todo lo que tiene, venir y seguirle. En los comentarios del primer manda-

miento en el Deuteronomio juega un gran papel la palabra «seguir».

> Cuida de no olvidarte de Yavé que te sacó de Egipto, de la casa de servidumbre. A Yavé, tu Dios, temerás, a él servirás, por su nombre jurarás. No vayáis en pos de otros dioses, de los dioses de los pueblos que os rodean;

así se dice en el comentario del texto en Dt 6, 12-14. La exigencia de seguir sólo y exclusivamente a Yavé se la aplica Jesús a sí mismo; una interpretación nueva del principal mandamiento, realmente inaudita y sólo posible al Hijo de Dios y mesías. Igual que en el Antiguo Testamento el comienzo del decálogo era la expresión más concisa y solemne de la misteriosa revelación de esta fase de la historia salvífica — Yavé, Dios de Israel, el salvador de Egipto, que exige la entrega plena de su pueblo — del mismo modo muestra aquí su apertura a la revelación aún mayor del Nuevo Testamento.

El monte Sinaí se ha cubierto de niebla ante la mirada del historiador; éste no distingue ya con claridad lo que allí sucedió y lo que se añadió más tarde como interpretación y explicación de lo acontecido. La historia del decálogo le parece más complicada, larga y rica que a las generaciones pretéritas y sólo en un momento determinado de dicha historia se convierte el decálogo en interpretación fundamental de la alianza sellada en el Sinaí. Pero creció realmente en este contexto, y sería absurdo restarle algo de la autoridad que antes se le concedía cuando se pensaba que fuese escuchado por las doce tribus en el Sinaí durante una vivencia mística colectiva.

Sintetizando: advertimos que la concepción tradicional del decálogo en la teología y catequesis católicas contuvo diversos elementos que estaban más o menos desligados entre sí. Una visión de la historia del decálogo, como la que sugiere la investigación moderna, nos obliga a no rechazar en el futuro ninguno de estos elementos. Confirma, más bien, los diversos aspectos de la visión tradicional, los enriquece con una fundamentación histórica y muestra por primera vez, precisamente a través de la historia del decálogo, la conexión interna de estos elementos.

7

Escatología en el Antiguo Testamento

Conferencia tenida en una sesión de la Rabanus-Maurus-Akademie en Königstein, el 7 de enero de 1965. Inédita

Si se parte del concepto cristiano corriente de escatología, debemos dudar seriamente de que el Antiguo Testamento contenga una escatología o tenga algo que ver con ella.

Escatología es lo que confesamos al decir: «creo en la resurrección de los muertos y en la vida del mundo futuro». Mas para el Antiguo Testamento, prescindiendo de sus últimos testimonios, no existe ninguna esperanza en la resurrección de los muertos. Después de la muerte el hombre no espera nada; sólo le aguarda la existencia de sombras en el seol, a la que teme aunque sea un justo. La fe del hombre sólo se refiere a este mundo; y esta misma formulación es equívoca, porque el concepto «este mundo» sólo surgió cuando se formó el concepto opuesto de «mundo futuro». Ninguno de los dos aparece en el Antiguo Testamento; se encuentran solamente en la literatura judía y cristiana posterior.

Por eso apenas encontraremos al Antiguo Testamento en los tratados tradicionales *De novissimis* de

nuestros manuales dogmáticos; quizás se citen algunos textos de Daniel, de los libros de los Macabeos y de la Sabiduría de Salomón para la prueba escriturística de la doctrina de la resurrección o de la inmortalidad del alma. Pero, seguro que nada más. Así, el concepto de lo escatológico sería casi superfluo en el ámbito de la teología veterotestamentaria.

Pero la imagen cambia cuando nos volvemos a los datos neotestamentarios.

El Nuevo Testamento y lo escatológico del Antiguo Testamento

A partir del Nuevo Testamento, cuya escatología propia hay que presuponer naturalmente y no podemos desarrollar, es un postulado que el Antiguo Testamento tiene una orientación escatológica.

El Nuevo Testamento se considera el final de los tiempos como algo externo al futuro. Más bien ha comenzado en Jesús de Nazaret. Cristo y su Iglesia son ya realidades escatológicas. Simultáneamente es verdad que, para nosotros, el final de los tiempos sigue estando fuera y hemos de esperar la venida de Jesús; pero se mantiene la verdad fundamental de que el fin ya ha llegado. Y en cuanto final llegado presupone un antes que esperaba este fin y vivía de él captándolo de antemano. Por eso el Nuevo Testamento, en todos sus estratos y libros, opina que la realidad escatológica de Jesús fue anunciada y esperada antes. Y el testimonio de esta espera — escatológica — es el Antiguo Testamento.

Así, el Nuevo Testamento postula que el Antiguo contiene escatología, o incluso que lo es. Escatología, en el sentido del Nuevo Testamento, no se refiere, de ningún modo, sólo a un mundo futuro, distinto, sino sobre todo a estos hombres y a esta historia. Aquí acontece ya «lo último», se inicia, se vive pensando en él. Si aceptamos este presupuesto, tiene sentido usar también en la teología veterotestamentaria el concepto de lo escatológico.

Por lo demás, con esto sólo aseguramos el principio básico. El problema se complica al punto cuando preguntamos qué ámbito de verdades del Antiguo Testamento podríamos definir concretamente como «escatología». Entre los estudiosos del Antiguo Testamento reina en este punto una confusión de lenguas realmente babilónica. Cada uno utiliza la palabra a su modo y así llega a otras verdades del Antiguo Testamento que después llama escatológicas. El investigador sueco Johannes Lindblom escribía en 1952:

> Quien trabaja en el terreno de la investigación sobre los profetas veterotestamentarios, deberá asombrarse ante la confusión que surge en cuanto aparece la palabra escatología. Paul Volz dijo una vez: «Todos los profetas del Antiguo Testamento son escatologistas. Sigmund Mowinckel afirma en su libro *Han som kommer* que ninguno de los profetas preexílicos predicó una escatología....»

Lindblom trae toda una serie de ideas que se contraponen crasamente sobre la escatología en el Antiguo Testamento y, finalmente, resume de este modo:

> No cabe duda de que esta confusión en el enjuiciamiento de los vaticinios proféticos está estrechamente relacionada con una oscuridad fatal del concepto de escatología.

Nos extraña que Lindblom sólo busque lo escatológico en el ámbito profético. Partiendo del Nuevo Testamento esto no es seguro sin más.

Por eso hemos de presentar a continuación, por orden, qué ámbitos de verdades del Antiguo Testamento son o serán definidos como escatológicos por los investigadores de hoy. Sólo después de esta ojeada podremos plantear, a partir del Nuevo Testamento, el problema de dónde puede usarse rectamente este concepto en el terreno de la teología cristiana, que debe partir del Nuevo Testamento, y dónde no.

¿Escatología antes del Antiguo Testamento?

Ante todo, digamos brevemente que podemos preguntarnos: ¿no se dio en el antiguo oriente una escatología fuera del Antiguo Testamento?; ¿no participó Israel con su escatología en un fenómeno histórico-religioso más extenso? Así, Hugo Gressmann, en su influyente libro *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, publicado en 1905, defendió la opinión de que en todo oriente se dio una espera primitiva, de tipo naturalmente mitológico, de la restauración definitiva del paraíso de los primeros tiempos. Exegetas escandinavos y anglosajones creían recientemente haber descubierto una ideología cultual del rito del año nuevo, que había estado extendida por todo el antiguo oriente. Ésta, en conexión con la idea del aniquilamiento y la recreación del cosmos, que se producen al cambiar

de año, fomentarían la espera de un juicio y de una salvación para el futuro. Pero ambas teorías descansan sobre extrapolaciones demasiado exageradas de textos particulares.

Con seriedad puede plantearse, a lo sumo, el problema del plagio de algunos motivos escatológicos de la mitología no israelítica. Pero estos motivos e ideas fueron ordenados en Israel en un nuevo contexto de verdades. El influjo iranio es probable para las últimas fases de la escatología veterotestamentaria. Pero también aquí deberemos preguntarnos hasta qué punto sólo aportaron nuevas posibilidades de expresión y de redacción.

¿Origen de la escatología en el período patriarcal?

El período más antiguo, que podemos denominar de los patriarcas, tiene una visión del futuro por medio sobre todo de las promesas que les fueron hechas a estos personajes. Pero, en conjunto, nos resulta demasiado oscuro para que merezca la pena discutir sobre si se puede aplicar sensatamente el término de «escatológico» a la espera que sin duda resulta de estas promesas.

Es verdad que continuamente se ha propuesto la tesis de que aquí comienza toda escatología de Israel. Pero, o se trata de autores que aún no se preocupaban ampliamente con los resultados aceptados de la crítica del Pentateuco, es decir que atribuían al mundo ideológico de los patriarcas lo que pertenecía a la teología de la obra histórica del yavista, o de una

época en la que aún no se habían elaborado cuidadosamente los métodos de crítica literaria y de historia de las formas, mientras que, sin embargo, se aceptaba la teoría de Albrecht Alt sobre la religión de los patriarcas, que debía ser revisada en muchos puntos, y de la que ya hablamos en uno de los capítulos precedentes de este libro. Según esta teoría, la promesa de una descendencia y la promesa de la tierra habían sido las fuerzas motrices — más antigua y más reciente, respectivamente — en la actitud de los clanes patriarcales y ambas, en todo caso, las más seguras que conocemos de esta época. Pero hoy no puede mantenerse la teoría construida de esta forma y, así, el origen, la figura y función primera de las promesas hechas a los padres vuelven a resultar más oscuros que antes.

La teología de la alianza y el futuro

Tras la conquista de Palestina por Israel las relaciones con Dios y el culto adquirieron su forma permanente: la forma de una alianza entre Yavé, Dios de Israel, e Israel, su pueblo. En nuestro contexto no necesitamos investigar el problema histórico y la tradición de la alianza en el Sinaí. Pero hemos de preguntarnos: ¿se daban esperas escatológicas en el culto y en la idea de la alianza?

Al principio parece que no ocurre así. El pueblo que se encuentra en alianza con Dios no mira con esperanza al futuro, del que espera una salvación, sino que se halla en la salvación, y vuelve la vista

hacia el pasado, en el que la consiguió. Contempla el comienzo de su historia, en el que Yavé realizó sus grandes hazañas en Israël: la liberación de la esclavitud de Egipto y la introducción en la fértil tierra de Canaán. Estos hechos de Dios los confiesa en la fe. Ahora vive en la tierra y goza el bien salvífico del «descanso». Basta con guardar los mandamientos de Yavé para poder gozar continuamente de estos dones. Así, la alianza centra la atención de Israel en el pasado y el presente. No hace que el pueblo mire hacia el futuro en la espera y la esperanza. Porque, ¿hay que desear el futuro cuando el presente lo ofrece todo?

Sin embargo, según G. Von Rad, en medio de la idea de la alianza aparece una actitud escatológica. Von Rad quisiera encontrarla en el documento que refleja quizás de la forma más pura la teología de la alianza: en el libro del Deuteronomio. Éste presenta los discursos tenidos por Moisés ante Israel en la tierra de Moab, es decir antes de que Israel entrase en la tierra y consiguiese el don del «descanso». Pero sabemos que, en realidad, este libro no procede de Moisés, sino de un tiempo posterior, cuando Israel llevaba bastantes años en Canaán. Por tanto, en una época en la que Israel ya tenía el «descanso» se creó la ficción y se la actualizó cada vez más en el uso litúrgico de los textos deuteronómicos, como si Israel todavía no poseyese este descanso; y, partiendo de esta ficción, volvieron a predicarse los mandamientos. Según Von Rad, esto es importante para el problema de una escatología en el Deuteronomio. Escribe:

> Puesto que es seguro, literalmente, que el Deuteronomio procede del tiempo posterior a la conquista, cuan-

do sitúa al pueblo en el Horeb, no pasa de ser una gran ficción, ya que éste llevaba muchos años viviendo en la tierra; pero de esto resulta un rasgo claramente escatológico que atraviesa el conjunto. Todos los bienes salvíficos de los que habla, incluso la vida en el «descanso», vuelven a ser propuestos a la comunidad, que es llamada ahora a decidirse por Yavé. Nos encontramos ante uno de los problemas más interesantes de la teología veterotestamentaria: las promesas que se han realizado ya en la historia no son desactualizadas, sino que siguen siendo promesas, en un nuevo contexto y con una forma algo variada. Precisamente la promesa de la tierra fue vuelta a predicar sin interrupción como un bien futuro, incluso después de haberse realizado.

Por tanto, en la teología israelita de la alianza se encontraba ya la singular interrelación del «ahora-ya» y del «todavía-no», que es típica para el concepto neotestamentario de «esjaton». Es verdad que el Deuteronomio, en su forma actual, sólo refleja la teología de la alianza del período final de los reyes, pero en su estructura interna, y a ésta pertenece la ficción de los discursos de Moisés, refleja la estructura antigua, nunca cambiada, del culto de la alianza.

De hecho se dio en Israel, al menos desde el instante en que la idea de la alianza estuvo ligada con el género literario del «formulario de la alianza», una visión continua del futuro en conexión con la alianza. Porque en la lectura, renovación y confirmación cultuales de la alianza, la comunidad de Israel debía situarse siempre solemnemente bajo la bendición y la maldición. Invoca la bendición en caso de que permanezca fiel; la maldición, en caso contrario. Con esto orienta su existencia hacia la acción futura de Yavé, que conservará o retirará sus dones según la conducta de Israel. Esto sólo re-

sulta objetivo si Israel se identifica en este contexto con el pueblo aún no introducido en la tierra por Yavé, si se hace repetir en el culto que aún no se le ha concedido el «descanso» con seguridad, sino que sólo está a la vista.

Esta visión que Israel tiene de sí mismo corresponde al importante fenómeno religioso de la época de los reyes, al profetismo. Porque los profetas vienen a su pueblo de parte de Yavé para precaverlo de la apostasía con vistas al futuro, con vistas a un posible peligro de la salvación futura. Así, pues, Israel, en su religión de la alianza, mira al futuro esperándolo.

Pero hay que preguntarse si es sensato llamar escatológico a este tipo de esperanza. Aquí no se habla de un tiempo final. Nunca se piensa en el futuro como algo esencialmente mayor que el presente. El futuro está simplemente abierto. Israel lo tiene ya todo y vuelve a esperarlo todo. El que lo consiga depende de sí mismo y de su Dios. Por eso G. Von Rad ha creído deber hablar ya aquí de escatología.

La espera de un futuro histórico-salvífico-universal

Hacia el año 1000 antes de Cristo, en tiempos de David o Salomón, surge una obra literaria en la que encontramos un nuevo tipo de espera del futuro. La salvación futura no se espera sólo para Israel, sino para toda la humanidad. Además, la salvación futura se concibe aquí como mayor a la del presente. Se trata del esbozo histórico del yavista.

Nosotros no podemos captar ya intacta la obra del yavista. Es una de las fuentes que han sido elaboradas en el Pentateuco para formar una narración única sobre los orígenes del mundo y del pueblo de Israel. Pero, mediante un análisis crítico-literario, podemos aislar con bastante seguridad las distintas fuentes. Esto es válido, al menos, para el yavista y para el código sacerdotal; no tanto quizás para el llamado elohista. No sólo podemos determinar el volumen de la obra yavista, sino también podemos preguntarnos por su fin especial y por su visión de la historia. Además, hay que considerar que el yavista es sobre todo coleccionista, transmisor de las tradiciones antiguas de su pueblo, que al principio se transmitían sólo oralmente; pero, al mismo tiempo, reflexiona de forma totalmente nueva sobre la historia. Mientras el antiguo Israel comenzaba en sus confesiones de fe con lo hecho por Dios a los patriarcas, y luego sólo abarcaba la historia del propio pueblo hasta que fue introducido en la tierra de Canaán —un horizonte histórico que tampoco abandona la obra elohista, posterior a la yavista—, el yavista sitúa la historia de Israel en el horizonte total de todos los pueblos del mundo. Por eso no comienza su historia con Abrahán, sino que construye antes de los patriarcas la historia primitiva que comienza con los principios de la humanidad: creación, paraíso y pecado original. En la forma que le es posible habla también de la historia de toda la humanidad, hasta que, al final del capítulo once del Génesis, llega a Abrahán. Luego sólo habla de los ascendientes de éste, pero ni entonces pierde de vista a toda la humanidad: de ella es el futuro. El verdadero texto clave de su obra, formulado por él mismo,

promete a Abrahán (y a su descendencia): «En ti pueden alcanzar bendición todas las tribus de la tierra» (Gén 12, 3; traducción: H. W. Wolff). Sin embargo, aquí se hace visible, incluso al lector de la obra histórica yavista, un futuro aún no comenzado, en el que se penetrará mediante la bendición universal de la tribu de Abrahán.

Al principio, la historia de la humanidad es para el yavista la historia de una maldición creciente. Ya al comienzo surge el pecado y le sucede la maldición. Pecado y maldición se extienden con la misma humanidad. Entonces, Dios elige a Abrahán y pone en él la semilla de la bendición en la historia. Esta bendición habrá de crecer en el pueblo de Israel, pero en el futuro dará frutos para todos los pueblos. El yavista hace resonar este tema principal de su obra ya en la primera escena de su recorrido histórico, cuando presenta a Dios anunciando el fin de la maldición al mismo tiempo que la pronuncia por vez primera. Porque ya en el paraíso dice Dios a la serpiente:

> Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje. Él te pisará la cabeza, porque tú acechas su talón (*Gén 3, 15; trad.: Haspecker - N. Lohfink*).

Como referencia a la bendición universal del futuro, el yavista quiere dar a conocer el antiguo oráculo de la tribu que incluye en su obra especialmente el verso arcaico sobre la tribu de Judá, muy difícil de traducir:

> No se irá de Judá el báculo, el bastón de mando de sus pies, hasta que venga el dominador, al que obedecerán todos los pueblos (*Gén 49, 10; trad.: Zücherbibel*).

Es verdad que el yavista pensaría que estas palabras se habían cumplido ya en David. Pero, a la luz de su promesa de una bendición universal, debemos admitir simultáneamente que él también aplica estas palabras una vez más al futuro.

Después del yavista encontramos a menudo en los más diversos estratos del Antiguo Testamento este tipo de visión histórico-salvífica-universal del futuro, y precisamente de forma que Jerusalén o la dinastía davídica sea concebida como punto céntrico de la salvación futura.

Así, en el culto del templo jerosolimitano, con una referencia consciente a la figura de Abrahán, se canta al final del himno a Yavé rey del salmo 47:

> Reina Dios sobre las naciones, Dios, sentado en su sagrado trono. Los príncipes de los pueblos se unen al pueblo del Dios de Abrahán. Pues de Dios son los escudos de la tierra. ¡Muy celoso es!

Según Josef Schreiner, la prioridad de la historia de las tradiciones radica en la teología del templo de Jerusalén. El yavista había recibido de ella el estímulo para su concepción de la historia.

A este contexto pertenecen también las palabras del futuro, transmitidas por Isaías y Miqueas, sobre la peregrinación de los pueblos hacia Jerusalén:

> Sucederá al fin de los días que el monte de la casa de Yavé será asentado en la cima de los montes y se alzará por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones, y acudirán pueblos numerosos. Dirán: Venid, subamos al monte Yavé, a la casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos. Pues de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Yavé. Juzgará entre las gentes, será árbitro de pueblos numerosos. Forjarán de sus espadas azadones,

y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra (*Is* 2, 2-4; *cf. Miq* 4, 1-3)

También pertenece a este contexto la visión del futuro, atribuible con seguridad a Isaías, en la que se subrayan especialmente los motivos de David y Jerusalén. A continuación del oráculo del Emmanuel (Is 7), que se refiere en principio a una situación histórica concreta, pero que después es interpretado escatológicamente por el mismo Isaías, hay que citar aquí los dos cantos de Is 8, 23-9, 6 («Nos ha nacido un niño, se nos ha dado un hijo, el señorío reposará sobre su hombro...») y de Is 11, 1-16 («Saldrá un vástago del tronco de Jesé...»). Especialmente en Is 11 se reúnen los motivos más diversos sólo para exponer un cuadro del futuro. Encontramos la ideología real del antiguo oriente, el motivo paradisíaco de la paz entre los animales, motivos de la guerra santa y finalmente temas de la historia pasada de salvación y condenación de Israel (rescate de Egipto, paso del mar, dualidad entre los reinos del norte y del sur). Además, en este texto surgen elementos que superan la forma de espera histórico-salvífica-universal del futuro, que aparece por primera vez en el yavista: impresiona la palabra del «resto» de Israel, y es importante el que se piensa en una especie de repetición futura de las antiguas señales salvíficas del pasado. Esto hace referencia a un nuevo tipo de escatología de Israel, del que hemos de hablar en seguida. Pero, por lo demás, existe siempre el ámbito que ya conocía el yavista. Se habla de un plan total de Dios para la historia. Al final de la historia — también dentro de la misma, pero al fin de todo el pro-

ceso que se ha desencadenado y activado por la culpa humana y la respuesta divina a esta culpa — habrá un espacio de pura bendición. Ésta viene de Dios, pero se transmite en la historia a los pueblos por medio de Israel; más exactamente, por medio de la dinastía de David que gobierna a Israel en Jerusalén. Al ámbito de esta espera también pertenece un dominador davídico, un «ungido» (en hebreo masiah, «mesías»). Isaías, sobre todo, desarrolla su escatología a partir de la figura del mesías.

Este tipo de visión del futuro es considerado por la mayoría de los investigadores como escatología. Pero otros dudan, porque hay en Israel desarrollos posteriores que añaden rasgos nuevos, desconocidos hasta ahora, a la espera del futuro.

La periodización de juicio y salvación

Para el desarrollo posterior de la imagen del futuro son decisivos los profetas que van desde los comienzos de las profecías escritas hasta Jeremías y Ezequiel. Más exactamente podemos decir: los profetas que aparecieron poco después de la caída de los reinos norte y sur y en el período inicial del exilio babilónico.

Siempre fue la misión de estos hombres descubrir el peligro que corría la alianza por los pecados de Israel, y volver al pueblo a la fidelidad amenazándole con un juicio; por eso, ante el endurecimiento de Israel, se convirtieron en puros mensajeros del juicio futuro. Surgió la profecía del juicio en sentido estricto, que comienza ya con Amós y Oseas. El futuro de

Israel es visto como una tiniebla que todo lo inunda. Así, dice Amós, recogiendo un motivo básico de la antigua espera de la salvación, el motivo del día de Yavé:

> ¡Ay de los que ansían el día de Yavé! ¿Qué creéis que es ese día de Yavé? ¡Es tinieblas, no luz! Como si un hombre huye de un león y se topa con un oso, o si al entrar en casa, apoya una mano en la pared y le muerde una culebra. El día de Yavé será tinieblas, y no luz, lóbrego y sin brillo *(Am 5, 18-20)*.

Pero la acentuación de la amenaza del juicio era sólo un aspecto. Junto a él brota una nueva visión de la salvación que espera detrás del juicio total. En Isaías, la idea del «resto» sirve para unir ambas realidades. Un «resto de Israel» se salvará del juicio porque ha mantenido su fe en Yavé. Para él brotará del tronco de la dinastía davídica, como un retoño, el nuevo rey del período de salvación.

La mejor manera de aclarar el proceso de reconstrucción de la espera de salvación es a partir del antiguo pensamiento de la alianza. En el culto de la alianza Israel invocaba sobre sí maldición y bendición. Invocaba ambas cosas. Ambas se hallaban ante él como posibilidades iguales del futuro. Una u otra había de descender. La venida de la maldición era ya cierta. Pero, al mismo tiempo, resultaba claro a los profetas, quizás contribuyese a esto la visión histórico-salvífica-universal de la historia del yavista y de la tradición del templo jerosolimitano, que, para el amor y libertad de Yavé, lo último y definitivo era la bendición. Así, la maldición y bendición que antes estaban juntas pasan ahora a estar una detrás de otra. Tras el tiempo del juicio, que se espera pronto y en cualquier circunstancia, en el que se realiza la

maldición, aparece el tiempo de nueva bendición que a pesar de todo hemos de esperar.

En un texto posterior del Deuteronomio, escrito en el exilio babilónico, se ha introducido en el mismo texto de la alianza este nuevo esquema de la coordinación de bendición y maldición, la historización de las posibilidades futuras que antes se hallaban una junto a otra. Se dice en él:

> Cuando hayáis engendrado hijos y nietos y hayáis envejecido en el país, si prevaricáis y hacéis alguna escultura de cualquier representación, si hacéis lo que desagrada a Yavé, vuestro Dios, hasta irritarle, aquel día, pongo por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra, desapareceréis rápidamente de esta tierra en cuya posesión vais a entrar al pasar el Jordán. No seguiréis en ella muchos días, porque seréis completamente destruidos. Yavé os dispersará entre los pueblos y no quedaréis más que unos pocos, en medio de las naciones donde Yavé os lleve... Desde allí buscarás a Yavé tu Dios; y le encontrarás si le buscas con todo tu corazón y con toda tu alma. Cuando estés angustiado y te alcancen todas estas palabras, al fin de los tiempos, te volverás a Yavé tu Dios y escucharás su voz; porque Yavé tu Dios es un Dios misericordioso: no te abandonará ni te destruirá, y no se olvidará de la alianza que con juramento concluyó con tus padres (*Dt 4, 25-31*).

En los profetas preexílicos y de principios del destierro tenemos, pues, en Israel la espera de una sucesión de juicios y salvación futuros. Aparece, además, otro cambio sumamente importante. Puesto que la salvación concedida por Dios en el pasado, en la salida de Egipto y la introducción en la tierra de Canaán, termina con un juicio que todo lo aniquila y Dios debe otorgar una nueva salvación, las antiguas señales se van debilitando y todos los intereses

de la fe se orientan hacia las nuevas señales que tendrán lugar después del juicio. Éstas serán nuevas, potentes y definitivas. Tipológicamente, podemos relacionarlas con las antiguas: al antiguo éxodo corresponde un nuevo éxodo, a la antigua tierra de Israel una nueva tierra, como describen los últimos capítulos del libro de Ezequiel, a la antigua alianza, una nueva, como anuncia Jer 31, y aparecerá un nuevo David (cf. Ez 34). Pero entre la antigua salvación y la nueva no se da sólo correspondencia sino superación. La antigua se ha mostrado transitoria y pasajera. La nueva será mayor, incluso definitiva e insuperable.

Pero esto motivó un cambio en la actitud fundamental. Aunque Israel reflexionaba hasta ahora en el futuro, su existencia se enraizaba, no obstante, en el pasado. Se vivía del pasado y a partir de él se esbozaban el presente y el futuro. Ahora cambian las cosas. Se lanza al futuro el ancla de la fe. La verdadera salvación aún no ha llegado. La esperanza se convierte en actitud decisiva. La mirada normal del hombre gira 180 grados.

De esta nueva actitud, que no sólo conoce el futuro sino que vive de él, ha dicho G. von Rad, en el segundo volumen de su *Theologie des Alten Testaments*, que muestra el concepto de lo escatológico en sentido estricto. De lo escatológico deberíamos hablar en el momento que se espera la supresión de todo lo anterior y surge a la vista, tras ello, lo nuevo, definitivo, obrado por Yavé, de lo que ya se vive, siendo indiferente que uno se lo imagine cerca o lejos, intrahistórico o histórico. Sin embargo, tampoco aquí coinciden todos los especialistas del Antiguo Testamento. Algunos, para poder hablar de escatología,

exigen un nuevo elemento que sólo se observa en los profetas de final del cautiverio y postexílicos: el momento de la esperanza cercana.

La espera cercana de finales del exilio y postexílica

Representantes típicos de esta forma de visión del futuro son el Deutero-Isaías, Ageo y Zacarías. Estos profetas viven con la conciencia de que el tiempo del juicio ha pasado ya casi por completo y ahora hay que esperar la aparición inmediata del prodigio, el comienzo del nuevo tiempo de salvación.

> Así dice Yavé, que trazó camino en el mar, y vereda en aguas impetuosas. El que hizo salir carros y caballos a una con poderoso ejército; a una se echaron para no levantarse, se apagaron, como mecha se extinguieron. ¿No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis? Sí, pongo en el desierto un camino, senderos en el páramo. Las bestias del campo me darán gloria, los chacales y las avestruces, pues pondré agua en el desierto, y ríos en la soledad, para dar de beber a mi pueblo elegido, al pueblo que yo me he formado *(Is 43, 16-20)*.

El Deutero-Isaías, del que proceden estas palabras, se siente en los mismos umbrales de una nueva época. Especialmente los capítulos 51 y 52 hay que leerlos con este sentido. Ha pasado la época en que Dios hizo beber a Israel el cáliz de amargura. Por los montes vienen los mensajeros de la alegría que anuncian la paz, la buena nueva, la salvación.

Veinte años más tarde viven Ageo y Zacarías el mismo entusiasmo de la cercanía del futuro, y también después vuelve a surgir continuamente esta espera cercana en el Israel postexílico, por ejemplo en el tiempo de las luchas de los macabeos; luego, unos cien años antes de Cristo, cuando se formó la comunidad de Qumrân, y en tiempos del mismo Jesús.

Si este momento existencial de disponibilidad inmediata pone de actualidad la espera de un tiempo salvífico en conexión con el tiempo del juicio, tenemos entonces, por vez primera, lo que podemos llamar «escatología»; así escribía Georg Fohrer, en 1960, en un artículo sobre la «Estructura de la escatología veterotestamentaria». Pero antes de adoptar una postura sobre esto hay que indicar todavía un último tipo de espera del futuro, para el que algunos investigadores quieren reservar exclusivamente la palabra «escatología».

Escatología trascendente y apocalíptica

Para encontrarla hemos de introducirnos a fondo en la historia de Israel. Entretanto, la espera del futuro sigue corriendo con fuerza, incluso se hace muy productiva literariamente. Los tipos considerados hasta ahora se encuentran profusamente, se mezclan y combinan a menudo de formas muy peculiares. Mientras, resulta difícil decir con seguridad a qué tipo de espera pertenece un texto determinado, como el libro de Joel. ¿Tenemos aquí una espera cercana, o precisamente un distanciamiento de ella? La res-

puesta es tanto más difícil cuanto que las antiguas imágenes y motivos se han convertido en patrimonio común, reaparecen como cifras y referencias a anteriores textos proféticos y a menudo sólo se revela a los iniciados su verdadero sentido. Sin embargo, tales desarrollos literarios tampoco significan sin más un nuevo tipo objetivo de actitud ante el futuro.

Algo de esto aparece a finales del Antiguo Testamento, en el libro de Daniel. Aquí encontramos, por vez primera, el género literario de la apocalíptica, que predica una salvación que supera este mundo y esta historia.

Muchos de los elementos que distinguen a la apocalíptica de las antiguas profecías pudieron ser al principio puramente literarios. Encontramos aquí formas de expresión y de exposición completamente nuevas, que recogen los antiguos motivos proféticos, pero los consideran de modo nuevo. Se dan viajes por los cielos, los héroes del apocalipsis tienen sueños simbólicos o visiones que les son interpretadas por un ángel, las verdades históricas quedan encerradas en símbolos de animales y números, se incluye gran cantidad de imágenes y conocimientos, una alegoría sucede a otra, todo se reproduce como una revelación secreta que fue comunicada a un hombre famoso del pasado, incluyendo la forma literaria que a veces nos resulta tan extraña. Con ella se transforma de nuevo la antigua espera del futuro y se la actualiza en una espera cercana.

Además, se produce también con frecuencia un cambio objetivo. La salvación definitiva no se espera ya intrahistóricamente, sino en un ámbito que trasciende a nuestra historia. Esto lo hallamos esbozado en los capítulos 2, 7 y 12 de Daniel. A este respecto

es bastante clara la literatura apocalíptica de los siglos antes y después de Cristo, aunque no pertenecen al canon de la sagrada Escritura del Antiguo Testamento ni fueron incluidos en el Nuevo, a excepción del Apocalipsis de san Juan. Esta literatura apocalíptica, trascendente-escatológica, jalona el contexto espiritual e histórico-religioso de Jesús y del Nuevo Testamento. En el libro sólo se indica el carácter trascendente de los acontecimientos finales. En el capítulo séptimo aparece la figura del final de los tiempos del «hijo del hombre» preexistente, que viene de los cielos y domina al nuevo mundo:

> A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que nunca acabará, y su reino nunca pasará (*7, 14*).

En la apocalíptica posterior este mismo cosmos será destruido en un gran juicio mundial. Y aparece un nuevo mundo en el que se realizará la salvación.

En el ambiente espiritual en que se mueve la apocalíptica se desarrolla ahora también la esperanza en una resurrección de los muertos, para que todos participen en la vida del mundo futuro. Los únicos testimonios que encontramos sobre esto en los escritos canónicos del Antiguo Testamento son en Dan 12, en los libros de los Macabeos y en la Sabiduría de Salomón. No es preciso profundizar más en esto; nos encontramos en los límites del canon veterotestamentario.

Pero hay investigadores, como Hölscher y Mowinckel, también Fohrer en sus últimas publicaciones, que sólo definirían a ésta como escatología. Porque, dicen, sólo son «escatologías» las esperas que se

refieren a acontecimientos más allá de este tiempo y de esta historia.

La escatología en el Antiguo Testamento

Nuestra ojeada sobre los diversos tipos de espera del futuro en el Antiguo Testamento fue simultáneamente una explicación del desarrollo recorrido por la idea del futuro en Israel. Esta palabra «desarrollo» sólo debiéramos usarla con prudencia. Porque las actitudes antiguas siguen en pie incluso cuando surgen nuevos puntos de vista. Sobre todo en el período postexílico la imagen resulta extraordinariamente complicada. Más peligroso sería aún hablar de un desarrollo progresivo o caracterizar esta «evolución progresiva» como una «lenta espiritualización y desmaterialización». ¿No utilizaríamos así como medida un concepto espiritual del siglo pasado, o incluso de la época de la Ilustración? Y en el sentido de este concepto espiritual, ¿es la apocalíptica más espiritual que la sobria teología yavista de la bendición? Hay también un hecho de la teología de la inspiración que debe hacernos pensar y que pone en compromiso a los defensores de la teoría evolucionista: si la revelación escatológica recorrió realmente una evolución continua en el Antiguo Testamento, y si esta evolución culmina en la apocalíptica, ¿por qué ha permitido Dios que todas las grandes apocalipsis judías quedasen fuera del canon de la sagrada Escritura? Basta, pues, con constatar que las esperas de Israel en el Antiguo Testamento se manifestaron en diver-

sas figuras fundamentales que se reunieron lentamente, se separaron en parte, y también en parte se situaron una junto a otra o se entrelazaron.

Ahora, a partir de la teología cristiana del Nuevo Testamento, que se entiende a sí misma como testimonio del ésjaton que aparece y busca en el Antiguo Testamento la promesa y la espera de sí misma, quisiéramos determinar qué tipos de espera merecen el nombre de «escatología». ¿Cuáles de los diversos tipos presentados de espera del futuro del Antiguo Testamento se incluyen en este espacio determinado por el Nuevo Testamento?

Sin duda, ante todo, la espera, que encontramos por primera vez en el yavista, de una bendición universal que será transmitida por la tribu de Abrahán al final de una historia marcada con el pecado y la maldición. En cuanto que en este tipo de espera del futuro juega un papel central la figura de un descendiente de David podemos hablar, no sólo de escatología, sino también de mesianismo. De igual modo, se inserta aquí la espera, creada por los profetas preexílicos y de comienzos del cautiverio, de un tiempo de salvación intrahistórico después del juicio que ha de sobrevenir a Israel. A ésta pertenece el término «nueva alianza», que Jesús reivindica para sí y su obra en la última cena. También aquí tenemos escatología en el sentido del Nuevo Testamento.

¿Cómo es esto posible si dicha espera aparecía en el Antiguo Testamento como una espera cercana? Al no haberse realizado, parece haber equivocado, al mismo tiempo, lo que realmente había que esperar, el acontecimiento de Cristo que sólo debía venir más tarde. A esto habría mucho que decir, pero quizás baste con una breve indicación. Probablemente, la

«espera cercana» se daba en realidad en sitios que no podemos analizar claramente por los testimonios literarios. No podría darse, en general, ninguna auténtica espera orientada al futuro de Dios que no se manifieste a la conciencia humana de forma más o menos insistente y con esto, tan pronto como es objetivada, más o menos claramente como «esperanza cercana». Por eso no necesitamos titubear — ni siquiera cuando la visión profética del futuro se manifestó como una espera cercana que objetivamente captó los acontecimientos de antemano y por tanto era «falsa» — en considerarla una espera que llevó objetivamente a la realidad del Nuevo Testamento y por consiguiente debe ser llamada, en este sentido, auténtica escatología.

Por el contrario, la espera trascendente de la apocalíptica que surge al margen del Antiguo Testamento no puede ser llamada sin más escatológica en nuestro sentido. A ella hay que aplicarle la crítica que el Nuevo Testamento aplica a toda apocalíptica. La salvación no es plenamente trascendente. El mundo no debe destruirse antes de que aparezca uno nuevo. El hijo del hombre no aparece sólo en la gloria del cielo, sino ante todo en la debilidad de nuestra carne. Primero debe sufrir y morir; sólo después resucitará al tercer día. En la medida en que el Nuevo Testamento vuelve a recoger la apocalíptica y reconoce en ella verdades de auténtico valor, podemos llamar escatológicos, en nuestro sentido, a los planteamientos veterotestamentarios que confluyen en la apocalíptica.

Sólo queda el problema de la espera del futuro, que se había planteado con el culto de la alianza: el

hallarse en los dones salvíficos, que era al mismo tiempo un saber que aún no se poseían esos dones, pero de forma que el futuro no debía concebirse como algo que supera fundamentalmente al presente. Aquí no deberíamos ver una escatología en el sentido de la determinación neotestamentaria. Falta la conciencia de que lo auténtico está aún por venir. Pero todo se halla abierto a una escatología que se va desarrollando. Se trata de una forma previa de espera escatológica. Y, sin duda, ha dado lugar a auténticas formas de escatología. En tanto que los hombres querían permanecer en su sinceridad y no deseaban oír la llamada que les invitaba a venderse a un futuro mayor, se podía hacer de ella una contrafigura de la escatología.

8

Interpretación histórica e interpretación cristiana del Antiguo Testamento

Conferencia en una sesión de la Academia Teológica de Baviera el 20 de noviembre de 1965, en Nürenberg. Publicada con el mismo título en Stimmen der Zeit 178 (1966) 98-112. Reelaborada.

Al comienzo del evangelio de Mateo, un ángel del Señor se aparece a José en sueños y le dice:

> No tengas miedo de aceptar a María por tu mujer; pues lo concebido en ella viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.

El evangelista añade una reflexión a las palabras del ángel:

> Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta: Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrá por nombre Emmanuel, que traducido significa: Dios con nosotros (*Mt 1, 20-23*).

No cabe duda de que Mateo cita aquí a Is 7, 14. Estas palabras de Isaías hay que situarlas, me baso en la cronología de Claus Schedl, en los primeros meses del año 734 antes de Cristo, junto a Jerusalén, en el camino de los lavaderos, no lejos del acueducto

superior, y en el encuentro entre el profeta y el rey Ajaz, de veinte años, que acababa de ocupar el trono de Judá.

Si preguntamos a la moderna ciencia bíblica qué quiso decir Isaías con esta frase, sólo pocos escrituristas responderían que tenía ante los ojos a la virgen María y al nacimiento de Jesús de Nazaret. La mayoría daría otra interpretación. Prescindiendo de pequeños detalles, estarán de acuerdo en que el sentido de la frase hay que determinarlo por la situación política de entonces, por el contexto de la conversación entre el profeta y el rey y, sobre todo, por el resto de la frase. Porque toda ella dice:

> He aquí que la doncella ha concebido y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel... porque antes que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo mejor, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo *(Is 7, 14.16)*.

El texto completo nos sitúa en la dramática situación de los primeros meses del año 734. Los reyes de Damasco y de Siria pretenden coaligarse contra el rey de Asiria, Teglatfalasar III, que amenaza occidente. El reino de Judá se abstiene. Entonces se deciden a obligarle. Por Jerusalén corre el rumor de que los ejércitos de ambos reyes van a caer sobre el país para conquistarlo, destronar a la dinastía de David y poner en su lugar a otro rey. Judá está sólo. Su situación es casi desesperada. El joven rey Ajaz inspecciona el acueducto y las defensas de Jerusalén en previsión de un próximo asedio. Entonces le sale al encuentro Isaías y le dice que confíe en el nombre de su Dios. Podemos prescindir aquí del curso exacto de la conversación. La auténtica controversia entre

el profeta y el rey radica en si el rey está dispuesto a confiar en la ayuda de su Dios, o si va a procurarse ayuda humana enviando mensajeros a Teglatfalasar II de Asiria. En este contexto, nuestra frase es la formulación profética de la promesa de que Dios, en cualquier caso, aniquilará muy pronto a los enemigos de la dinastía de David. ¿Cómo se dice esto? Basémonos en una determinada interpretación del texto — naturalmente, se podría proponer otra que, en principio, fuese semejante —. Isaías quiere decir: «dentro de poco». Lo afirma indicando en el estilo del oráculo del heredero del trono que la reina — la palabra hebrea *alma* no significa «virgen» sino «doncella» —, espera su primer hijo. Será un niño; y cuando venga al mundo, dentro de pocos meses, se verá ya que, en breve tiempo, antes de que el niño aprenda a distinguir entre el bien y el mal, serán aniquilados los dos reinos enemigos. Por eso, ya desde el nacimiento del heredero podrá ponerle el rey el nombre simbólico de Emmanuel, es decir «Dios con nosotros», porque se manifestará que Dios ha estado con Judá, con Jerusalén, con la dinastía de David. Por tanto, esta frase del profeta no presupone una anticipación de setecientos años, sino — creemos — de siete meses. En su contexto literario e histórico la frase es un oráculo de salvación. Conviene notar de pasada que dicha predicción se realizó.

Miremos atrás. Sin duda, existe cierta tensión entre la interpretación que dan los modernos exegetas a Is 7, 14 y la que se da al mismo en el evangelio de Mateo. Llamemos a la interpretación de la actual ciencia bíblica «interpretación histórica», y a la del evangelio de Mateo «interpretación cristiana». Ele-

gimos el término «interpretación histórica», no porque puedan ser aclarados los pormenores del año 734, esto queda fuera de nuestro alcance en otros textos, sino simplemente porque la interpretación pretende remontarse al momento histórico del profeta Isaías y quiere captar el sentido que deseó dar históricamente a su frase. En este contexto se habla con frecuencia de «sentido literal». Por su parte, elegimos el término «interpretación cristiana» no sólo porque la cristiandad aceptase desde antiguo hasta hoy la visión de Mateo, sino más bien porque el texto veterotestamentario se ve desde Cristo. Puesto que en el niño Emmanuel de Isaías se ve a Cristo, la interpretación es «cristiana». La tensión entre ambas interpretaciones es patente y nos exige reflexionar y decidirnos sobre el contenido.

Pero traigamos antes un segundo ejemplo. El caso del Emmanuel podría parecer a alguno que trata de un problema especial de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Pero, en realidad, ocurre lo mismo con todo el Antiguo Testamento. Vamos a verlo con un ejemplo completamente distinto del libro del Eclesiastés (Qohelet).

Este libro, lleno de melancolía y de profunda reflexión, se encuentra en el ámbito de la literatura sapiencial y está redactado como instrucción de un anciano y experimentado maestro, que se llama Qohelet, a un joven. Lutero tradujo este nombre por «predicador»; podríamos hacerlo también por «maestro» o «jefe de reunión». En algunos capítulos se oculta tras la máscara del rey Salomón, prototipo de toda sabiduría; pero luego se la quita y habla en nombre propio. Habla sobre nuestra existencia, tro-

pezando una y otra vez con sus limitaciones, sobre todo con la muerte. El hombre nunca debe olvidar en su breve existencia que se dirige hacia la muerte:

> Dulce es la luz y bueno para los ojos ver el sol. Si uno vive muchos años, que se alegre en todos ellos y tenga en cuenta que los días de tiniebla muchos serán *(Ecl 11, 7)*.

Los versos siguientes hablan de la muerte en primavera, cuando rejuvenece la naturaleza, mientras un hombre debe morir:

> Florece el almendro, está grávida la langosta, y revienta la alcaparra; y el hombre se va a su eterna morada, y circulan por la calle los del duelo; mientras no se quiebre la hebra de plata, se rompa la bolita de oro, se haga añicos el cántaro contra la fuente, se caiga la polea dentro del pozo, vuelva el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio *(Ecl 12, 5-7)*.

¡Y no pensemos que ese espíritu de Qohelet se asemeja a un alma inmortal!

> Porque el hombre y la bestia tienen un mismo destino: muere el uno como el otro; y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo *(3, 19 s.)*.

Así surge la máxima que se encuentra al principio y al final del libro y que se repite numerosas veces en él: «¡vanidad de vanidades y todo vanidad!» (1, 2). Con ella se valora toda la existencia humana:

> Esto es lo peor de todo lo que sucede bajo el sol: el que haya un destino común para todos. Y así el corazón de los humanos está lleno de maldad y hay locura en sus

> corazones mientras viven y, después, ¡con los muertos! Pues mientras uno sigue unido a todos los vivientes hay algo seguro... Porque los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. Tanto su amor, como su odio, como sus celos, ha tiempo que pereció, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol *(Ecl 9, 3-6)*.

Siendo esto así, Qohelet anima a los que viven a alegrarse con la vida presente:

> Anda, come tu pan con alegría y bebe de buen grado tu vino, que Dios está contento de tus obras. En toda sazón sean tus ropas blancas y no falte ungüento sobre tu cabeza. Vive la vida con la mujer que amas, todo el espacio de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol. Cualquier cosa que esté a tu alcance el hacerla, hazla según tus fuerzas, porque no existirá obra, ni razones, ni ciencia, ni sabiduría, en el seol donde te encaminas *(Ecl 9, 7-10)*.

La doctrina de Qohelet no es incredulidad: se trata para él del recto caminar del hombre ante Dios. Pero su fe es terrena. El hombre vive aquí, sobre la tierra, y sólo aquí, «bajo el sol». Si existe una salvación es aquí, en la felicidad que se le concede durante los días de su vana existencia. La ciencia bíblica no está en situación de interpretar el libro de Qohelet de otra forma, supuesto que desee captar exactamente su sentido originario.

Y aún debemos ir más lejos. Lo que aquí se nos presenta como filosofía y obra literaria de primer rango corresponde a la concepción más honda y al sentido más radical de todo el Antiguo Testamento, si prescindimos en sus últimos libros y de las últimas etapas de su redacción. Israel no conocía una salva-

ción después de la muerte. Su fe era terrena. La salvación que Israel suplicaba a su Dios era la paz en la tierra prometida, la abundancia de hijos, el pan para comer y el vino para beber, las alegres celebraciones y el esplendor del culto en el templo de Jerusalén. En el libro de los salmos, si exceptuamos unos pocos versos postreros, se pide únicamente esta salvación terrena.

El mensaje del Nuevo Testamento suena distinto. Su centro lo constituye la predicación de la resurrección de Jesús de entre los muertos. Y Cristo ha resucitado como «primogénito». Según Rom 8, la creación está sometida a la vanidad — no se excluye aquí una alusión a la tesis de que todo sea vanidad (la traducción griega del libro de Qohelet decía como Pablo: «mataiotes-vanidad») — pero con la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 20 s). Si no hay resurrección de los muertos, nuestra fe es vana, palabra relacionada con Qohelet, estamos todavía en nuestros pecados y los que han muerto en Cristo perecieron.

> Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más desgraciados de entre todos los hombres (*1 Cor 15, 17-19*). ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron y así también todos vivirán en Cristo (*1 Cor 15, 23*). Entonces, este ser corruptible se revestirá de incorruptibilidad, y este ser mortal de inmortalidad (*1 Cor 15, 53*).

Esta visión del Nuevo Testamento ¿no demuestra la falsedad de un presupuesto básico del mensaje veterotestamentario? A la luz del Nuevo Testamen-

to, ¿no resulta el Antiguo como imposible y terriblemente acristiano?

Sin embargo, la Iglesia ha reconocido el Antiguo Testamento como su Escritura sagrada, lo cual sólo es posible superando su limitación al más acá. Preguntémonos si al rezar los salmos caemos en la cuenta con frecuencia del carácter terreno de su esperanza. Es verdad que a veces se impone y chocamos contra él. Pero en general estamos acostumbrados desde niños a atribuir un sentido cristiano a las palabras de los salmos. La cristianización de la terrenalidad del Antiguo Testamento llegó tan lejos que el sentido del libro de Qohelet, cantar de la existencia terrena, estuvo oculto durante más de un milenio y sólo fue redescubierto en la edad moderna: el primero en hacerlo fue Martín Lutero. Durante toda la edad media fue leído como una invitación a huir del mundo, como una llamada al claustro. La *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, comienza, como con un trompetazo, con el estribillo de Qohelet sobre la vanidad que, en la redacción latina, es formulado así: «vanidad de vanidades y todo vanidad, sino amar a Dios y servirle a él solo». Frase que después se interpreta así: «Ésta es la suma sabiduría, tender al reino celeste despreciando al mundo». Ésta frase podría interpretarse erróneamente; pero pronto se aclara todo. Llegamos al punto culminante del clima retórico:

> ...vanidad es preocuparse sólo de la vida presente y no pensar en las cosas futuras. Vanidad es amar lo que tan presto pasa y no anhelar aquello que mantiene la alegría imperecedera.

El proceso es muy interesante. Kempis señala con Qohelet la vanidad de todo lo terreno, pero concluye

en la realidad de lo que se espera después de la muerte. Qohelet desde la radical vanidad experimentada en este mundo, sin proyección a un más allá, recomienda disfrutar de la alegría ofrecida en el momento presente. Kempis, en cambio, nos dice que las alegrías terrenas son para ser despreciadas y anhelar las celestiales. Por tanto, del libro de Qohelet sólo se leen determinadas frases; otras no.

Esto era posible porque las otras frases habían dejado de ser hirientes ya a comienzos de la edad media, gracias a la técnica interpretativa de Gregorio Magno. En el libro cuarto de sus *Diálogos*, los interlocutores chocan con el problema de la terrenalidad de Qohelet. Lo resuelven con un método que hoy definiríamos como «investigación de los géneros literarios». Se explica que este libro contiene un discurso al pueblo en el que el orador presenta las objeciones de sus adversarios como si fuese su opinión propia. Pero, como un auténtico orador, apaga todos los murmullos con un gesto de su mano y manifiesta su verdadera opinión al final del libro, cuando dice: «Basta de palabras, teme a Dios y guarda sus mandamientos» (4, 4). Así, aplicando los géneros literarios, se atribuyen a los adversarios de Qohelet todas las afirmaciones que nos cuesta admitir cristianamente.

La ciencia bíblica moderna tiene mejores métodos para determinar los géneros literarios que Gregorio Magno. Se ve obligada a decir que éste se engañó. Sólo pocos exegetas defienden todavía hoy la opinión de Gregorio. Qohelet era un filósofo de la terrenalidad, y en esto un representante de casi todo el Antiguo Testamento. Igual que en la profecía del Emmanuel, nos encontramos de nuevo ante la ten-

sión entre las interpretaciones histórica y cristiana del Antiguo Testamento.

Por eso constatamos: existe dicha tensión. Es probablemente el problema hermenéutico más fuerte del Antiguo Testamento. Porque los otros problemas exegéticos, condicionados por la gran distancia temporal, no son típicos para la interpretación del Antiguo Testamento. Surgen al interpretar cualquier literatura antigua. Los problemas de la imagen del mundo y de la inexactitud del Antiguo Testamento se resuelven en cuanto observamos las posibilidades culturales e históricas de entonces, y sobre todo los géneros literarios en que se transmitían los conocimientos sobre el pasado. Este aspecto borroso de la imagen del mundo y de la historia no perjudica a lo más genuino de las verdades del Antiguo Testamento. Y en nuestros ejemplos lo que nos interesa son dichas verdades. Lo que pretende Isaías es prometer a su rey un oráculo salvífico para los próximos meses; y Qohelet, presentar la muerte como fin de nuestra existencia y la felicidad momentánea como su plenitud. La interpretación cristiana de estos textos modifica su sentido originario. Nos hallamos, pues, ante una decisión. ¿Cómo hemos de interpretar el Antiguo Testamento: histórica o cristianamente? ¿Qué motivos hablan en favor de una y cuáles en favor de la otra?

Dos clases de interpretación y sus motivos

Como hombres del siglo xx diremos: el Antiguo Testamento ha de ser interpretado «históricamente». ¿No habla todo, de hecho, en favor del sentido literal? Una interpretación «cristiana», ¿no falsificaría los textos? ¿No sería injusta con ellos? Basta con hacer referencia al falso género literario aplicado por Gregorio Magno al libro de Qohelet. ¿No ocurre lo mismo con el tratamiento que hace el evangelista Mateo de las palabras sobre Emmanuel? Al traducir el hebreo al griego, la «doncella» se ha convertido en una «virgen», y el nombre de «Emmanuel», «Dios con nosotros», que sólo significa la ayuda de Dios al rey davídico, se ha transformado en una referencia a la divinidad de Cristo, si no en Mateo, al menos en sus lectores cristianos. En conjunto, la frase, arrancada de su contexto, queda mutilada. La interpretación cristiana ¿no ha cubierto y ocultado el sentido primitivo? Nuestro legítimo afán de conocer lo auténtico y puro nos obliga a repicar la pintura para descubrir los antiguos frescos con todo su poder y sin falsificaciones.

Aunque quisiésemos, no podríamos hacer otra cosa. El problema histórico se ha impuesto. Hemos aprendido a preguntarnos qué sucedió realmente, qué dijeron entonces, qué pensaban, opinaban y querían. Ahora tenemos que preguntar así. A la edad media le resultaba naturalísimo el verse reflejada en el Antiguo Testamento. Esto representaría para nosotros un pecado y, como lo sabemos, no nos dejaría descansar.

Hemos de interpretar el Antiguo Testamento históricamente. La evolución que condujo a la moderna ciencia bíblica, cuya pasión es el sentido literal, es irreversible.

Pero con esto desembocamos en una situación teológica difícil. Teológicamente, habría que exigir una interpretación «cristiana» del Antiguo Testamento. El interés que ponemos en su lectura no viene de que sea un testimonio del pasado; en este caso deberíamos leer con la misma reverencia la literatura griega, mesopotámica, india y china. Si lo leemos es porque, como cristianos, partimos del hecho de que es sagrada Escritura, o sea, en un sentido que ahora no podemos explicar, «palabra de Dios». Pero si el Antiguo y el Nuevo Testamento son palabras de Dios de igual forma, resulta complicado y desconcertante que ambos libros nos hablen de modo tan opuesto sobre los aspectos decisivos de nuestra existencia, como la orientación hacia la tierra o hacia el más allá. Si partimos de que Jesucristo es la última y definitiva palabra de Dios que las abarca todas, y por tanto de que el mensaje del Nuevo Testamento que habla sobre él es nuestra última norma, entonces el Antiguo Testamento sólo puede ser para nosotros palabra de Dios si se entiende e interpreta en armonía con el mensaje del Nuevo Testamento. La interpretación «cristiana» del Antiguo Testamento es, pues, indispensable si ha de dirigirse a nosotros como palabra de Dios, y no solamente como testimonio de lo que, en cierta ocasión, un escritor cualquiera, que en el fondo nos resulta indiferente, pensó sobre Dios, la vida y el mundo.

De aquí no se sigue, digámoslo también en defensa de la interpretación «cristiana» del Antiguo Tes-

tamento, que debamos aceptar todos los intentos concretos de ella que se han practicado en el correr de los siglos. Lo que nos interesa es el principio, no la técnica concreta de interpretación. Se puede defender la interpretación cristiana del Antiguo Testamento y rehusar las alegorías, y tener por falsos los géneros literarios aplicados por Gregorio Magno al libro de Qohelet, e incluso opinar que las «pruebas escriturísticas» del Nuevo Testamento no son legítimas. Sin embargo, puede preocupar a algunos el problema de cómo puede ser el Antiguo Testamento palabra de Dios para nosotros aunque contradiga en sus auténticas verdades al Nuevo. Si no nos parece posible aceptar hoy los métodos concretos de interpretación del Nuevo Testamento, debemos admitir al menos el intento de introducir al Antiguo Testamento en el nuevo mensaje cristiano; incluso podemos aceptar que estos métodos eran los más exactos para la situación de entonces.

Seguimos situados ante el problema de cómo hemos de interpretar el Antiguo Testamento: histórica o cristianamente. Debemos hacerlo históricamente porque nuestra honradez intelectual nos obliga a preguntarnos por el sentido originario. Debemos hacerlo cristianamente porque se trata de la Biblia en cuanto palabra de Dios y no podemos admitir que Dios contradiga en una parte de la Biblia su palabra pronunciada plenamente en Cristo.

Historia como historia de la tradición

Hasta hace poco tiempo la oposición entre ambas posturas se presentaba irreconciliable. La alternativa era clara: o se decidía uno por la moderna ciencia bíblica, con lo cual dejaba de ser teólogo, aunque siguiese perteneciendo a una facultad teológica y no advirtiese su dimisión, o se decidía por la interpretación cristiana, lo que significaba renunciar a la exégesis moderna. Naturalmente, se podía hacer ambas cosas y vivir de acuerdo con el principio de la doble verdad.

Estas posturas son vividas también hoy por profesores, por pastores y por laicos.

Pero, en el fondo, la alternativa es de ayer. Hoy se construye una síntesis que posibilita ambas clases de interpretación. Todavía no hemos conseguido esta síntesis. Quizás debamos recorrer un largo camino hasta llegar a ella. Pero sospechamos cómo se desarrolla este camino y a dónde conduce. No será necesario suprimir ninguno de ambos programas, ni la interpretación histórica ni la cristiana. Progresamos si llevamos radicalmente los dos caminos hasta el final. Entonces convergerán. El primer paso ha de ser la interpretación histórica; pero ésta, si no se queda en meras palabras, ha de llevar por lógica interna a una forma de interpretación que abarque la interpretación cristiana. La palabra clave es: historia de la tradición. La historia de la tradición hace de la interpretación cristiana el objeto de la interpretación histórica.

¿Cómo se pasa hoy, en la ciencia bíblica, de la interpretación histórica a la historia de la tradición? Tomemos uno de los ejemplos iniciales. Hemos visto cuál era el sentido exacto del oráculo del Emmanuel en la primavera del 734 antes de Cristo, cuando se encontraron Isaías y Ajaz. Se cumplió pronto y podía interpretarse por los hechos. Pero nadie lo hizo, ni siquiera el mismo Isaías, como reconoce la investigación histórica al examinar el problema. Isaías se expresó primero oralmente y su palabra quedó consignada en unas «memorias», que ocupan los capítulos 6-9 del actual libro de Isaías. Esto sucedió muy pronto, todavía durante la guerra en que se pronunciaron estas palabras. Pero las «memorias», en conjunto, muestran que Isaías reflexionó entretanto sobre las palabras de salvación y que les dio una nueva ampliación de sentido que superan su alcance primitivo. Ante la negativa de Ajaz a confiar sólo en la ayuda de Dios, Isaías le prometió, en su encuentro junto al acueducto, la salvación de la dinastía, ayudándose oráculo del Emmanuel, pero anunció al mismo tiempo días sombríos para Judá. Ahora ve que estos días oscuros se aproximan. E introduce en sus «memorias» los oráculos de perdición que los anuncian. Al final de una serie de ellos estalla en el grito de dolor: «Oh, Emmanuel» (Is 8, 8). El niño Emmanuel se ha convertido ya aquí en símbolo de toda la dinastía davídica. Ésta seguirá existiendo pero habrá de descender a las tinieblas: «Oh Emmanuel». Sin embargo, la señal del Emmanuel es, al mismo tiempo, garantía de que las tinieblas cesarán. Y confirma al profeta en la fidelidad de Dios para con su dinastía durante un largo futuro, convirtiéndose en promesa de un nuevo tiempo de salvación. Es anunciada por

primera vez en Is 8, 9-10, de nuevo con la referencia a la palabra «Emmanuel-Dios con nosotros». Al final de sus «memorias» presenta Isaías su gran cuadro de luz y de paz del futuro. Y si en él ocupa un puesto céntrico la alegoría del nacimiento

> Un niño nos ha nacido, se nos ha dado un hijo, el señorío reposará en su hombro... Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino *(Is 9, 5 s.)*,

hemos de admitir que Isaías aplica aquí su oráculo del Emmanuel al final de los tiempos. Une la salvación grandiosa y definitiva del futuro con la dinastía de David, amada y protegida por Dios. Y si no pudiésemos deducir esto plenariamente de Is 9, corresponde sin embargo a la intención de los discípulos de Isaías, que redactaron más tarde el actual libro de Isaías, utilizando las memorias y los otros textos de su maestro, añadiendo poco después de las primeras un poema escatológico que comienza con las palabras: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará» (Is 11, 1).

Volvamos ahora a nuestro problema. El segundo significado que dio Isaías a la palabra Emmanuel es también un sentido «histórico». El significado que los discípulos de Isaías unieron con el oráculo de Emmanuel, al redactar el libro de Isaías, es asimismo un sentido «histórico». Nos encontramos frente al primer sentido de la palabra Emmanuel, que corresponde al del libro que hoy tenemos a mano. Lo que queda por delante es sólo prehistoria del libro que hay que interpretar. ¿Dónde quedan, por tanto, el sentido y la interpretación histórica? Lo que conseguimos con un análisis histórico exacto y completo es toda

una serie de sentidos diferentes del mismo oráculo en el intervalo de pocos años. El oráculo del Emmanuel se ha convertido en una «tradición», incluso en el mismo Isaías. Esta tradición tiene su historia. No tenemos un sentido histórico determinado, sino la historia de la tradición del oráculo del Emmanuel.

Pero lo que hasta ahora hemos considerado era sólo un pequeño fragmento de toda la historia de la tradición de esta profecía. Podemos seguir adelante y observar el proceso de la misma a través de la historia de Israel hasta llegar al evangelio de Mateo, e incluso quizás más lejos. Pero esto no sería todo. Isaías habría pronunciado su oráculo por inspiración divina. Pero la inspiración del profeta no excluye la ligazón del oráculo con la tradición. De hecho, el oráculo del Emmanuel es sólo una formulación de las antiguas promesas hechas a David y a su dinastía, que comenzaron con el oráculo del profeta Natán (2 Sam 7). Por tanto, deberíamos considerar la tradición del Emmanuel como un elemento particular de la historia total de la tradición de las promesas de David y, con esto, de la tradición mesiánica. De nuevo nos enfrentamos con algo que no podemos explicitar en este contexto. Es interesante ver cómo la investigación, a medida que va profundizando en su materia, ensambla cosas distintas y les imprime un mismo movimiento. La historia de la tradición desborda, por tanto, el tiempo de origen de los libros veterotestamentarios. Va más lejos, y ni siquiera la nueva interpretación cristiana del Nuevo Testamento constituye su fin: llega hasta nuestros días.

Lo que vale para el oráculo del Emmanuel se podría mostrar también en el libro de Qohelet. Sólo que aquí se ve menos un proceso de nuevas interpretacio-

nes superpuestas del mismo texto y sí en cambio un progreso en la discusión a través de nuevos libros bíblicos. Ante todo, habría que mencionar aquí la literatura sapiencial, el libro de los Proverbios en sus partes antiguas, su prólogo que ocupa los capítulos 1-9, Qohelet, Jesús ben Sirac (Eclesiástico), la Sabiduría de Salomón. Entre estos libros brota un diálogo que recorre los siglos y que no podemos exponer aquí porque nos llevaría muy lejos. Por otra parte, podemos decir que la temática de las promesas davídicas y la temática de la terrenalidad de la salvación en el Antiguo Testamento están íntimamente relacionadas. El enlace de la salvación al reino davídico fue tal vez la señal más clara de la terrenalidad veterotestamentaria. A través de la dinastía de David Israel debía ser regido en este mundo como un reino de paz y de felicidad: en esto consiste la salvación. Ahora convendría observar cómo paso a paso va trasponiéndose el motivo de la elección y del reino de David. El gran tiempo de la salvación pasa del ahora al futuro y se convierte en un tiempo de salvación para todos los pueblos. Finalmente, emerge cada vez con más claridad el carácter trascendente del futuro escatológico. Cuando el Nuevo Testamento muestra a Jesús de Nazaret y dice: aquí está el prometido, el que ha de volver de lo alto, el que nos llevará a la vida eterna, nos encontramos simplemente en una fase ulterior de la historia de la tradición.

Con esto habrá quedado claro que la historia de la tradición brota de la historia. En cuanto que la interpretación histórica, fijada primitivamente en puntos concretos, desemboca en el modo de pensar de la historia de la tradición, más amplio y más movido, también la interpretación «cristiana» del Anti-

guo Testamento cae dentro del ámbito del problema histórico. Es, por tanto, una tarea legítima establecer en qué sentido sobrepasa el Nuevo Testamento las tradiciones del Antiguo, del mismo modo que lo es buscar el sentido que tenían las tradiciones veterotestamentarias en tiempos del rey Salomón, del profeta Isaías o del reformador Esdras.

Con esto hemos situado la interpretación cristiana en relación inmediata con la interpretación histórica del Antiguo Testamento; pero parece que con ello más que mejorarla la hemos perjudicado. Ahora no es más que un elemento en el acontecer de la tradición, una sola onda en la corriente de tradiciones que atraviesa los siglos. Cierto que no tiene menos derecho a ser considerada que lo que quiso decir el mismo Isaías al formular su oráculo; pero tampoco lo tiene mayor. Ha quedado integrada en el proceso de las tradiciones, de cuyo momentáneo punto final quiere sacar el exegeta actual la interpretación para nuestro tiempo.

La interpretación cristiana como canonización interna de la historia de la tradición

Con la mención de los «exegetas actuales» hemos tocado un punto desde el que podemos seguir nuestra marcha. No se trata de la interpretación cristiana de los primeros siglos después de Cristo, sino del problema sobre cómo hemos de interpretar hoy el Antiguo Testamento: histórica o cristianamente. Una vez que poseemos un concepto de la historia de la tradi-

ción, hemos de determinar qué es hoy para nosotros la interpretación cristiana del Antiguo Testamento. ¿Cómo se relaciona con la visión de conjunto de la historia de la tradición?

Independientemente del problema concreto de interpretación del Antiguo Testamento, podemos decir en general que el intérprete de la historia que, asediado por el movimiento de la historia de la tradición, contempla el conjunto del pasado, normalmente no se mantendrá neutral frente a sus diversas fases. En el contacto con el pasado se adopta automáticamente una valoración. Determinadas fases de la historia de la tradición adquieren especial importancia para el exegeta. Todo cuanto cae por delante de la fase preferida parece que ha de desembocar en ella, mientras todo lo que sigue ha de estar determinado por ella. La fase «clásica» o «canónica» se estructura como centro o punto culminante del proceso total de la tradición.

Algunos ejemplos pueden aclarar esto. Se da por ejemplo el contacto «romántico» con el pasado; en él se resalta por ello todo origen, todo comienzo. Es lo que le interesa a la interpretación. Todo lo que venga después se convierte en historia de la decadencia, del error, del anquilosamiento, de la conservación muerta de unas leyes que al principio eran creadoras. En el polo opuesto se encuentra el contacto evolucionista con el pasado en el sentido de un evolucionismo histórico espiritual. Atribuye a la propia época, o quizás a una futura, el valor supremo. Todo lo anterior es subida, progreso paulatino hacia la cumbre. Naturalmente, también puede convertirse en clásica una fase intermedia. Así ocurre en muchas formas de humanismo. Antes de los clásicos antiguos sólo se daba

barbarie o a lo sumo la preparación de una grandeza futura; después de ellos sólo existen cambios periódicos de decadencia y renacimiento.

¿Puede darse una interpretación del pasado completamente libre de prejuicios, que no esté configurada según el modelo de monte y valle? Probablemente no. Quien afirma que la hace, debería examinar si no se interpreta mal a sí mismo y a su actividad. Es posible que debamos canonizarla como una necesidad psicológica y probablemente así es incluso objetivamente.

El problema es: ¿cómo se llega a la decisión adecuada en la estructuración de la historia? ¿Desde la historia misma? ¿Desde motivos que no proceden de la historia? Subjetivamente, tenemos de ordinario la impresión de que hemos conseguido por nosotros mismos la valoración estructural del pasado. Pero, ¿es cierto esto? ¿No llevamos con nosotros proyectos previos que hemos recibido de la tradición de la que venimos? ¿De dónde los tiene ésta? Por otro lado, se da también el fenómeno de que nuestros prejuicios y predisposiciones valorativas pueden cambiar al ponernos en contacto con el pasado. Este es el problema hermenéutico tan debatido hoy. Muestra que el pasado no es algo inactivo en nuestra valoración, pero al mismo tiempo confirma la intervención de otros componentes no históricos. En todo caso, es una consecuencia del hecho de que, al ponernos en contacto con el pasado, siempre hemos de canonizar.

Constatemos, por último, que el hecho necesario de canonizar un determinado momento de la historia no debe impedirnos captar el proceso total de las tradiciones de forma «históricamente exacta». Pero entonces la historia será «verdad para nosotros» desde

el punto de vista de su fase canónica, y sólo desde ésta. Precisamente desde el pasado estructurado y valorado bosquejamos el futuro.

Hasta aquí los análisis fundamentales; ahora debemos aplicarlos al caso particular de la interpretación cristiana del Antiguo Testamento. No pertenece al ámbito de la comprobación exacta del total de la historia de la tradición de las verdades veterotestamentarias, sino que es una forma determinada de estructuración canonizante de las mismas. Otra forma distinta sería la decisión de los judíos ortodoxos de considerar como medida canónica a un determinado grupo de libros del Antiguo Testamento: el Pentateuco (la «Torá»). Aquellos escrituristas cristianos que se preguntan únicamente por el sentido originario de un texto veterotestamentario, por ejemplo, por el sentido de Is 7, 14 en el momento de encontrarse el profeta y el rey, y no se preocupan de la historia posterior de la tradición del oráculo, han tomado una decisión valorativa, a menudo sin caer ellos mismos en la cuenta de que no es judía ni cristiana, sino — decimos nosotros — romántica. Lo peor para ellos es que no son conscientes de esto, e incluso piensan que trabajan de forma «históricamente objetiva». Pero sería mucho más objetivo convertir en objeto de los esfuerzos científicos lo histórico en toda su amplitud, y por tanto, como historia de la tradición, y realizar al mismo tiempo el proceso inevitablemente necesario de la estructuración histórica de modo reflejo y controlado a partir de una decisión cristiana previa.

A esta decisión previa sólo podría renunciarse abandonando la fe cristiana. Porque para la fe Jesús de Nazaret es la revelación escatológica de Dios. Por eso, sólo Jesús de Nazaret puede ser para los

creyentes el punto de la historia de las tradiciones desde el que brota la luz para todos los otros, y desde el cual el cristiano se dirige hacia su futuro. La historia de la tradición, en su conjunto, es verdadera. Pero sólo si está orientada y valorada desde Jesús de Nazaret se convierte en una verdad que condiciona la posición cristiana en la historia.

La interpretación «cristiana» del Antiguo Testamento presupone pues una decisión cristiana previa. Hay que reconocerlo con sinceridad y no pretender situarla en el mismo plano de una interpretación histórica. Sólo es posible para el que cree en Cristo. Con esto sigue abierto el problema de cómo se llega a la fe en Cristo. Este problema es interesante en nuestro contexto, sobre todo desde un punto de vista retrospectivo: ¿se llega a la fe en Cristo por motivos independientes de la historia, o brota la fe, quizás no sólo, pero sí también, en contacto con la historia misma? Nos inclinamos más bien por lo segundo. Aquí se encuentra el planteamiento de esa disciplina teológica que se ha desarrollado y construido en el ámbito católico durante los últimos siglos bajo el nombre de «Teología fundamental». En la teología evangélica no hay una disciplina semejante, e incluso se la rechaza con frecuencia, aunque en otros contextos se practica el objeto de esta especialidad.

Pero volvamos a la interpretación «cristiana» del Antiguo Testamento, que, en nuestro punto de vista, no está en oposición a la interpretación «histórica», sino en relación necesaria y útil con la interpretación histórica, realizada en primer lugar como historia de la tradición. Si se quiere tender un puente hacia la terminología de la hermenéutica tradicional y de la teología de la inspiración, diremos que el Antiguo

Testamento sólo es «palabra de Dios» en la medida en que lleva hacia Cristo, auténtica y definitiva «palabra de Dios», es aceptada por él y ante él subsiste. El problema de la Escritura como «palabra de Dios» no hay que colocarlo en el mismo plano que la historia de la tradición, sino en el de la historia de las tradiciones estructuradas a partir del canon «Cristo». Con esto no se excluye, sino que se exige la investigación de la historia de la tradición. Pero la decisión sobre la «verdad» e «inerrancia» de la Escritura, en el sentido teológico de la inspiración, no cae bajo el dominio de la historia de la tradición, sino primariamente en el proceso de interpretación que arranca de Cristo.

Cómo realizar esto es una cuestión difícil y hoy raras veces formulada. Lo que sabemos de toda la amplia historia de la tradición, con sus variados sentidos y cambios, nos impide pasar por alto el sentido original de las palabras del Antiguo Testamento y atribuirles tácitamente un sentido nuevo desde Cristo o desde nosotros. Esto lo hizo Mateo con Is 7, 14 y la tradición cristiana con Qohelet, como nos lo mostraron los ejemplos de Gregorio Magno y Tomás de Kempis. En el fondo, lo que sucedió era legítimo e incluso necesario. Porque sólo se aplicó el principio de «Cristo» como canon. Pero el estilo en que esto sucedió no puede ser ya el nuestro.

No podremos prescindir, por ejemplo, al interpretar Is 7, de proponer el sentido verdadero del oráculo en el año 734 antes de Cristo; luego, observar su desarrollo posterior hasta su aclaración en el Nuevo Testamento y, finalmente, mostrando la legitimidad del desarrollo, actualizarlo de forma que sea verdad para nosotros, es decir verdad que nos posi-

bilite afrontar el futuro. No podremos hacer nada de esto si no introducimos este oráculo del Emmanuel en las promesas de Dios a la dinastía davídica y en la fidelidad de Dios a estas promesas que finalmente se convierte en fidelidad de Dios a Jesús de Nazaret y se prolonga a su Iglesia, a la que pertenecemos. Sólo así adquiere esta profecía todas sus dimensiones y alcanza su afirmación el ámbito de verdad que puede vivificar al hombre y hacer de nuevo histórica a la historia.

De modo semejante, al entrar en contacto con el libro de Qohelet, no hemos de ocultar la melancolía y la brillante terrenalidad que enmarcan su fe. Luego habrá que seguir el desarrollo de la discusión en la historia de la tradición sobre la fe terrena; así, el mensaje neotestamentario de la resurrección del Señor y de todos los que creen en él aparecerá como el polo opuesto de Qohelet. Pero la interpretación ha de continuar hasta nosotros, y si el lector actual de Qohelet no se plantea, en definitiva, la decisión propia ante la resurrección, no se ha alcanzado aún el auténtico ámbito de la verdad «cristiana» de Qohelet. La fe de Qohelet no quedará al margen, como quizás piense alguno, como un estadio previo, como un error, sino como una dimensión permanente en la fe en la resurrección, si la interpretación ha sido bien hecha. Más aún: si la escamoteamos, es probable que no consigamos entender bien el mensaje de la resurrección.

Por último, habrá que plantearse una vez más el problema del adecuado proceso interpretativo en sus aspectos prácticos, tal como hay que llevarlo a cabo en la predicación, la enseñanza, las reuniones bíblicas, la literatura religiosa y la lectura privada de

la Escritura. Quizás conserven aquí un derecho relativo los métodos antiguos, resumidos; pero sólo con tal de que existan ámbitos de interpretación en los que se pueda trabajar con la historia de la tradición. Pero es difícil decir algo más concreto, ya que estas cuestiones apenas se han planteado todavía. La pedagogía religiosa católica se ha abierto poco a los verdaderos problemas que plantea la ciencia bíblica moderna. Sin duda, se trata de algo más que de correcciones oportunas de la interpretación de tal o cual texto. Por lo pronto, se ha lanzado el problema de si la interpretación «cristiana» es compatible con la interpretación «histórica», practicada hoy tan apasionadamente.

Esperamos haber mostrado que son compatibles. Pero sólo al precio de que se conviertan en lo que han de ser: la historia debe volverse historia de la tradición, interpretación cristiana de cada nuevo encuentro de la fe con la íntegra historia de la tradición.

9

Problemas metodológicos para un tratado cristiano sobre los judíos

Conferencia en el simposion sobre la «Situación del judaísmo en la catequesis cristiana» (Klosterneuburg, 22-24 de enero de 1965), el 22 de enero de 1965 en Viena. Publicada anteriormente con el título: *Methoden der Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Schriftstellen,* en Klemens Thomas (Editor), *Judentum und christlicher Glaube. Zum Dialog swischen Christen und Juden.* Wien 1944. Reelaborada.

El tema a tratar es de carácter científico-teórico. Todo depende de que examinemos el problema a fondo.

El problema

Quisiera partir de dos textos que, después de la segunda guerra mundial, tuvieron gran importancia para renovar la conciencia cristiana en lo que respecta a las relaciones de la Iglesia con los judíos: un texto del historiador judío Jules Isaac y las llamadas tesis de Seelisberg.

Las diez tesis de Seelisberg fueron formuladas en 1947 por los sesenta participantes, judíos, protestantes y católicos, que se reunieron en una conferencia tenida en esta localidad de Suiza. Fueron concebidas como indicaciones para la doctrina y la predicación cristiana sobre los judíos, y tuvieron a continuación un gran influjo en los más diversos países. También

la «Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non christianas» (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas) del Concilio Vaticano II depende de estas tesis. Las tesis de Seelisberg surgieron de la controversia con las 18 tesis propuestas por Jules Isaac al final de su libro *Jésus et Israel*, como sugerencias para una doctrina cristiana sobre los judíos. La sexta tesis de Jules Isaac dice:

> (La enseñanza cristiana que es digna de este nombre debería) 6. Precaver a los fieles de ciertas tendencias redaccionales de los evangelistas, especialmente en el cuarto evangelio, que con frecuencia definen colectivamente a los judíos en un sentido limitado y peyorativo, como enemigos de Jesús... Esta actitud no sólo falsea las perspectivas históricas, sino que provoca un desprecio y un aborrecimiento por la totalidad del pueblo judío que éste, en realidad, no ha motivado.

Naturalmente, la observación psicológica al final de esta tesis es de suma importancia. Sin embargo, sería conveniente prescindir por el momento de este aspecto. Antes de toda reflexión práctica hay que aclarar las cuestiones del objeto y de la verdad. La sexta tesis de Jules Isaac puede sintetizarse así: las tendencias redaccionales de los evangelistas falsean las perspectivas históricas al presentar a los judíos como enemigos de Cristo; por eso hay que precaver de ello a los fieles.

A esta tesis de Jules Isaac corresponde la sexta tesis de Seelisberg. Pero en su formulación se advierte la presencia de teólogos cristianos. No se menciona ya a los evangelistas y sus tendencias. Lo único que se hace es recoger el deseo de Jules Isaac. Ahora se dice:

Hay que evitar usar la palabra «judíos» en el sentido exclusivo de «enemigos de Jesús»...

Quien conoce el evangelio de Juan sabe que éste así lo hace. Por tanto, implícitamente se dice algo sobre los evangelios. Pero no se formula. Se guarda un cristiano respeto a la sagrada Escritura del Nuevo Testamento. No se habla del evangelio de Juan. Se calla también sobre Mateo y lo que él piensa de «todo el pueblo»; igualmente, se silencian otras muchas afirmaciones del Nuevo Testamento.

Este silencio no sólo abarca a las tesis de Seelisberg, sino que es conveniente siempre que un cristiano de buena voluntad intenta hablar y reflexionar, a partir de su fe, sobre el pueblo judío. ¿Nos avergonzamos del Nuevo Testamento? También la «Declaratio» del concilio es selectiva en su valoración de la Escritura. Elige los textos. Pero esto no constituye un reproche. Es un documento con un fin determinado y no un tratado teológico. En general, sería demasiado precipitado emitir un juicio valorativo en este momento de nuestras reflexiones. No hay que juzgar a Jules Isaac ni a los autores de las tesis de Seelisberg, ni a los que piensan de modo semejante. Sólo se trata de constatar el fenómeno. Con relación a éste resulta secundario el que Jules Isaac fuese judío y llegase a sus tesis a través de un trágico destino. Queremos fijarnos en él como historiador. Entonces, el fenómeno consiste en que un historiador nos previene sobre los evangelios porque falsean las perspectivas históricas, con lo que los cristianos comienzan a implantar un lenguaje que no corresponde a los evangelios, mientras tienden un manto de silencio sobre otras afirmaciones de los mismos.

Así, la sexta tesis de Seelisberg se pone de parte del historiador, aunque conservando un respeto cristiano ante el Nuevo Testamento.

Con esto hemos captado el problema que nos interesa. Es el problema de la consideración histórica dentro de la teología. ¿Puede ser normativa para ésta un juicio histórico? Así ha ocurrido en la sexta tesis de Seelisberg.

Explanemos el problema.

Ante todo, se da unanimidad en que la catequesis cristiana ha de predicar la fe cristiana. Si debe fundarse en la reflexión científica, ha de brotar de la teología cristiana. Por consiguiente, está justificado considerar el problema de la sexta tesis de Seelisberg como un problema metodológico de la teología cristiana, en cuanto que dicha tesis, además de su verdad teológica, implica una indicación actual y no puede ser medida sólo por la teología.

Ahora bien, ¿qué es la teología cristiana? Simplificando un poco, prescindiendo de todas las peculiaridades posteriores, que son imprescindibles a la hora de desarrollar la teología como ciencia, y fijándonos sólo en su esencia interna, podemos decir: la teología cristiana es interpretación de la sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. Porque la fe es la aceptación de la palabra de Dios. Y la palabra de Dios nos habla esencialmente en la sagrada Escritura. Ésta no es pura obra humana; tiene a Dios por autor, aunque al mismo tiempo es obra del autor humano. Es el testimonio auténtico, insuperable e inspirado por el Espíritu Santo, de la revelación divina hecha de múltiples formas a los padres y que, al final de los tiempos, alcanzó su culmen en Jesu-

cristo, el Hijo; así lo confiesa la fe cristiana. Por eso la sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento es constitutiva para ella. La teología cristiana, en cuanto reflexión de esta fe, no puede ser más que interpretación refleja de la Escritura. La edad media llamaba a toda la teología «Sacra pagina».

Pero volvamos a los hechos. Para que lo dicho por el historiador Jules Isaac hubiese podido fundar la catequesis en cuanto teología cristiana, debería haber sido interpretación del Nuevo Testamento y, en especial, de los evangelios. Pero lo que él dijo no era interpretación de los evangelios, sino una crítica de las fuentes, cosa típica del historiador, que no sólo está justificada para su fin, sino que es necesaria. Con esto, nuestro problema se ha reducido a una fórmula general. Porque la diferencia entre el tratamiento de las fuentes por un historiador y lo que llamamos interpretación es de carácter fundamental. No surge sólo en la teología, sino en cualquier sitio donde hay que leer textos antiguos. También a Platón se le puede interpretar o valorar como fuente histórica sobre Sócrates, no admitiendo sus afirmaciones en ciertas circunstancias. La actitud correspondiente ha de ser fundamentalmente diversa. Investiguemos más a fondo la diferencia entre el empleo de las fuentes y su interpretación.

El historiador pregunta lo que sucedió. Para hallar la respuesta estudia, entre otras cosas, los textos antiguos. Éstos son sus fuentes. Las critica teniendo en cuenta su valor. Constata, por ejemplo, sus tendencias. Debe conocerlas para aplicarlas. Y entonces deduce lo que realmente sucedió. Para el historiador las fuentes son sólo un medio de conseguir el cono-

cimiento de la historia que pretende. Le interesan en la medida en que pueden proporcionarle información histórica. Al margen de esto no le interesan. En ciertas circunstancias le ayudan más con lo que silencian o falsean que con lo que dicen. El historiador puede abandonarse a los textos antiguos cuando tiene que arrancarles algo contra su voluntad.

El intérprete de un texto antiguo no puede tener preguntas fijas. Al menos, no puede tener ninguna en la que quiera insistir. Se acerca al texto para conocer lo que éste quiere decirle. Quizás, incluso, para hacerse interrogar por el texto. En cualquier caso, es el texto quien determina el tema de los esfuerzos científicos. La materia que mueve al texto es la misma que mueve al pensamiento del intérprete. El texto no es más que un simple medio para conocer algo. Su objeto configura el principio, el medio y el final. Sólo se interpreta un texto cuando no se debilitan sus pretensiones, sino que se acepta la materia que afirma. Para interpretarlo no se lo desfigura ni coge por sorpresa. No lo tomamos como un crucigrama; le prestamos atención. Profundiza cada vez más exactamente en sus intenciones. Puede ocurrir que un texto tenga intención de hablarnos sobre un dato histórico. Entonces, el contacto del historiador con el texto será muy parecido al del intérprete. Sin embargo, brotan dos actitudes diversas. El historiador utiliza el texto; el intérprete lo toma como medida.

Cuando Jules Isaac previene contra determinadas tendencias de los evangelios, porque falsean las verdaderas perspectivas históricas, habla como historiador. Pero ahora quisiéramos formular con extrema crudeza, más tarde aclararemos ciertos aspec-

tos: ¿qué le importa a la teología un falseamiento de las perspectivas históricas en los evangelios? ¿Pertenece la teología al tipo de las ciencias históricas, o al de las ciencias interpretativas? ¿Es para ella el texto bíblico sólo una fuente intermedia, a la que quizás hay que vencer con astucia, a través de la cual, y en casos de necesidad, contra la cual hay que llegar al verdadero objeto, o sea la verdad histórica sobre los acontecimientos de la vida de un hombre llamado Jesús de Nazaret? ¿O es el texto bíblico la medida de la teología, al que siempre se somete y que le enseña cuál es su objeto y su tema? Si las reflexiones anteriores son exactas, sólo puede ser verdadero el segundo miembro de la alternativa. Y entonces, la advertencia del historiador con respecto a las tendencias de los evangelios que falsean la historia no puede ser normativa para la teología. El historiador, en cuanto tal, no tiene posibilidad de quitar a la teología una parte del texto que ella ha de interpretar. Esto sólo sería justo si ella dejase de ser interpretación y, procediendo contra sus leyes fundamentales, comenzase a convertirse en investigación de la historia. Pero entonces no sería ya teología. Un juicio histórico no puede ser normativo para la teología.

Con esto, no sólo hemos expuesto nuestro problema sino que hemos dado ya la solución. La teología cristiana, y por tanto la catequesis cristiana, no puede dejar que la investigación histórica le indique qué partes de la Escritura ha de interpretar y cuáles ha de abandonar al margen. Tampoco la catequesis sobre los judíos puede callar acerca de lo que dicen los evangelios.

Notas intermedias

La tarea de la segunda parte de estas reflexiones será exponer, siguiendo el sentido de la solución fundamental a la que hemos llegado, cómo una interpretación cristiana de la Escritura, metódicamente exacta, habría de apuntar en concreto a una afirmación cristiana sobre el judaísmo; cuáles son sus pasos concretos; a qué resultados intermedios y conclusiones definitivas ha de llegar, y qué consecuencias se deducen para la actitud que debe adoptar la catequesis cristiana ante el judaísmo.

Sin embargo, antes de comenzar esta segunda parte quisiera incluir unas notas intermedias.

1. Habrá quedado claro que me he esforzado por presentar sólo el problema en cuestión, prescindiendo de todos los otros aspectos. Por eso quisiera decir expresamente, al menos una vez, que es importante tener en cuenta la influencia psicológica de determinadas locuciones. De ningún modo pretendo disminuir la dificultad que surge, por ejemplo, del uso generalizador del concepto «los judíos» en Juan. Tales locuciones pueden tener peores repercusiones que las mayores teorías. Porque fácilmente se cargan con un contenido afectivo negativo y, a causa de su carácter generalizador, están dispuestas a saltar en el subconsciente en cualquier ocasión, provocando una catástrofe. La decisión objetiva que se oculta tras la sexta tesis de Seelisberg cae probablemente bajo este punto de vista. En este aspecto no se le puede criticar nada. Al final habré de volver de nuevo al problema total, ya que, por desgracia, la repercu-

sión psicológica de las locuciones bíblicas sobre los judíos es un problema latente que no podemos olvidar.

2. Podríamos preguntarnos por qué nos esforzamos en una elaboración teológico-cristiana de las relaciones del cristiano con los judíos. ¿No son las cosas mucho más sencillas? ¿No se trata simplemente de que tengamos con los judíos la tolerancia, consideración y amor al prójimo que debemos a todos los hombres? ¿No se normalizan al máximo las relaciones hablando lo menos posible de ellos en la catequesis, o mencionándolos sólo como un ejemplo entre otros al hablar de la actitud debida a todos los hombres y grupos? ¿Por qué construir ahora un *Tractatus de Iudaeis*, un tratado teológico sobre los judíos? ¿No es esto una alemanada?

Me parece que no. Hay que conceder que se habría hecho mucho si resultase algo natural amar, ayudar, tolerar y hacer el bien a todos los hombres, incluidos los judíos. Pero esto no debería implicar una equiparación plena de los judíos a los otros pueblos y religiones. Debería subrayarse que existen muchos judíos que viven con fe y seriedad del Antiguo Testamento como de la palabra de Dios. Puesto que normalmente no se han encontrado subjetivamente con el mensaje de Cristo, podemos definirlos como hombres que, en cierto modo, siguen en el Antiguo Testamento. Así, tienen más cosas en común con nosotros que todos los miembros de otras religiones, incluso del Islán. La especial cercanía exige un amor especial. Exponer esto es una de las tareas fundamentales de la catequesis cristiana, que apenas se ha iniciado. Pero no basta; incluso podría

ser peligroso limitarse a ello. Porque, al menos en la forma de un preconceptual, todo teólogo cristiano tiene la impresión, por el Nuevo Testamento, de que nosotros, los cristianos, tenemos una relación con los judíos en la fe; y no sólo con los judíos piadosos, sino con todo el pueblo, incluso en cuanto fenómeno poscristiano. Si esta impresión es exacta, no basta equiparar a los judíos con los otros pueblos y religiones, o destacar el valor subjetivo de la posesión de una parte de nuestros libros sagrados. Limitarse a esto equivaldría a reprimir en el subconsciente un fragmento de nuestra fe, lo que acarrearía trastornos incontrolables en nuestras relaciones normales con los judíos. Por eso es mejor elevar a la conciencia, con la mayor claridad posible, todo lo que nuestra fe dice sobre ellos.

No temo que esto conduzca a una nueva amenaza para nuestro contacto con los judíos. Quizás algunas cosas resulten más difíciles y complicadas que si nos mantuviésemos en el plano puramente humano de la tolerancia, o en el plano cristiano-subjetivo de benevolencia para con unos hombres que poseen, en común con nosotros, una parte de la Escritura. Pero la única respuesta duradera que se puede dar a las relaciones entre cristianos y judíos es la que brota de la fe cristiana, en cuanto que ésta hace afirmaciones objetivas sobre ellos. Debemos preocuparnos por practicar la caridad en la verdad. Todo otro amor es ilusorio. Por eso no podemos prescindir, de hecho, de elaborar un *Tractatus de Iudaeis*.

3. En la segunda parte hemos de dar una visión, que nos oriente metodológicamente, sobre un posible desarrollo del trabajo de interpretación teológica en

relación con el judaísmo. Pero habrá de ser muy imperfecto porque sólo hemos de hablar sobre los métodos, y no nos corresponde realizar personalmente las investigaciones necesarias. Sin embargo, las cosas no marcharán sin que al menos conjeturemos sobre los resultados de los pasos exigidos en la investigación. Tampoco podremos fundamentarlos. Todo resultará fragmentario.

Conjeturas para un «Tractatus de Judaeis»

Tesis 1ª (preparatoria, para aclarar el terreno): Si hemos de partir del hecho de que la teología cristiana no es valoración histórica, sino interpretación de la Biblia, esto no debe entenderse como si se debiese impugnar en la teología la justificación del «método histórico-crítico».

El empleo de las fuentes por el historiador y la interpretación de los textos por el intérprete son, en primer lugar, actitudes diversas ante el texto. De estas diferentes actitudes surge una relación distinta con él. Por el contrario, el «método histórico-crítico» significa una serie de técnicas concretas para ponerse en contacto científicamente con los textos antiguos. Existen estrechos puntos de contacto entre la problemática histórica y el «método histórico crítico». Pero hoy, toda interpretación que se realice con la reflexión necesaria habrá de utilizar las técnicas que se sintetizan bajo el nombre de este método. A la inversa, podemos enfrentarnos a la historia sin conocer o dominar dichas técnicas. Uno de los mayores problemas de la predicación cristiana es hoy en Centro-

europa la fijación del cristiano medio, poco instruido, en la problemática histórica. Pero esta fijación no tiene nada que ver con el «método histórico-crítico». En la teología, por el contrario, este método es hoy imprescindible, aunque ella deba concebirse a sí misma como interpretación, y no como investigación histórica.

Tesis 2ª (igualmente, en un terreno previo): La constatación de que los resultados del historiador no deben ser norma de la teología (privándole, por ejemplo, de una parte del texto que debe interpretar) no contiene ningún juicio sobre la posible exactitud de dichos resultados.

El historiador puede conseguir su verdad en su terreno. Y, puesto que la verdad es una, la teología nunca podrá hallarse en oposición a los resultados exactos del historiador. Por tanto, si se debe decir, por ejemplo, que los evangelistas presentan a los judíos bajo una luz históricamente insuficiente, no hay que esperar que la teología, en el curso de su interpretación, llegue a una afirmación que contradiga a la historia. Hay que esperar, más bien, que el texto a interpretar nos fuerce a alejar la problemática del historiador; o sea, que el objeto del texto, y también su verdad, no son históricos, o puramente históricos. El conocimiento elaborado por el historiador acerca del contenido histórico, el «Jesús histórico» y los «judíos históricos de tiempos de Jesús», puede ser ocasión para oír lo que realmente nos dice el texto, actuando como aguijón.

Por tanto, historiador e intérprete se exigen mutuamente. El problema histórico de las circunstancias originarias del texto a interpretar, de su autor, ten-

dencias, ayudarán inmediatamente a la interpretación. El problema de la Iglesia en Mateo y de su relación con el judaísmo de aquella época es histórico, y no puede ser definido como interpretación del evangelio de Mateo. Pero prepara inmediatamente la interpretación. De este modo el teólogo unirá estrechamente en su investigación concreta el problema histórico y la interpretación teológica.

Tampoco la catequesis cristiana necesita despreciar nunca los resultados de la crítica histórica. Por eso no hay nada que objetar contra las constataciones históricas sobre los judíos en las tesis de Seelisberg o en la «Declaratio» del concilio. Contribuyen a aclarar la obra. Si son exactas, no pueden hallarse nunca en oposición a la verdad cristiana. Pero no constituyen la verdad cristiana. En todo fructífero cambio de relaciones sigue siendo válido que la verdad cristiana sólo brota de la Escritura interpretada.

Tesis 3ª (entramos, por fin, en materia): Para conseguir una verdad cristiana sobre los judíos hemos de interpretar cada libro de la Escritura. Con esto se pretende captar las afirmaciones de cada uno de ellos. En el caso de los evangelios es necesaria una cierta explicación y toma de postura.

Los evangelios tienen una historia complicada. Podemos acogernos al esquema de las tres fases, sancionado en la Iglesia católica por la «Instructio de historica evangeliorum veritate» de la Pontificia Comisión Bíblica del 21 de abril de 1964. La tradición evangélica brotó durante la misma vida de Jesús de Nazaret; tuvo un desarrollo oral y, más tarde, en la Iglesia post-pascual, escrito, hasta que, por último,

cada evangelista redactó su evangelio desde su propio punto de vista, utilizando el material narrativo y discursivo que le había sido transmitido. Esto es válido, en primer lugar, para los sinópticos; pero especialmente para Juan, aunque en su evangelio la tercera fase tiene una importancia mucho mayor.

Cuando Dibelius y Bultmann implantaron la historia de las formas después de la primera guerra mundial, el trabajo exegético se centró en la investigación de la fase intermedia de la historia de los evangelios. Al interpretar, también elaboramos el sentido de las verdades ligado en esta fase con el material evangélico. Sólo recientemente ha vuelto a crecer el interés por la fase primera y por la definitiva de los evangelios. El «Jesús histórico» y las «ipsissima vox» son términos que corresponden a la primera fase. Con respecto a la fase final se habla del «método de la historia de la redacción» (las mismas palabras revelan un desplazamiento del «método de la historia de las formas» que era el único que dominaba antes). Si nuestra tesis exige que toda interpretación del Nuevo Testamento que quiera ser teología cristiana debe atenerse a las verdades pretendidas por cada libro, se sigue de esto que al realizar la exégesis de los evangelios hemos de situarnos en el punto de vista de la historia de la redacción.

No podemos llevar a cabo la investigación de la historia de la redacción sin plantearnos al mismo tiempo los problemas de la «ipsissima vox» y de la prehistoria del material evangélico en la Iglesia primitiva. Además, la intención de los evangelistas captada por la historia de la redacción, integra naturalmente las antiguas intenciones del material evangélico recogido. Pero, en definitiva, la afirmación del

evangelista es la única que puede ser interpretada en una teología cristiana.

Esta reflexión metodológica es trascendental para la doctrina cristiana sobre los judíos. Porque, como afirma con razón Jules Isaac, las afirmaciones que dificultan a menudo las relaciones entre cristianos y judíos se encuentran precisamente en la etapa redaccional de los evangelios. Esto es válido, sobre todo, para Mateo y Juan. Los trabajos sobre la historia de la redacción realizados en los últimos años han puesto de relieve los hechos con mucha más claridad que antes. Para Mateo menciono, especialmente, a Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel*, Joachin Gnilka, *Die Verstockung Israels*, y Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. Para Lucas es importante un artículo de Ernst Haenchen del año 1963. Para Juan pueden utilizarse el resumen de Bultmann en su comentario y la sección correspondiente en el libro de Leonhard Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Las investigaciones de este tipo tienen para la teología cristiana un sentido fundamentalmente distinto al de la investigación histórica de los hechos reales durante la vida de Jesús. Iluminan lo que hay que interpretar.

A su luz, incluso un libro tan circunspecto, sugestivo y meritorio como el de Gregory Baum, *Die Juden und das Evangelium* se muestra como inseguro metodológicamente en partes enteras. Observamos continuamente cómo el autor elude el problema histórico siempre que los evangelios hablan con dureza. Así, ve que para Mateo el grito de «todo el pueblo» (πός λαὸς), «caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27, 25), se encuentra en el contexto

sistemático de una serie de afirmaciones que imprimen su sello al evangelio, y según el cual la actitud del pueblo con Jesús no es más que la culminación final de la actitud anterior para con los profetas. La observación es exacta y de gran importancia para la interpretación del evangelio de Mateo. Pero en Gregory Baum resulta ficticia. Es mencionada *también* para no omitir la opinión del evangelista Mateo, mientras que antes se le ha restado valor histórico e incluso se ha incapacitado a Mateo para la observación histórica.

No quiero decir con todo esto que el análisis de la historia de la redacción nos fuerce a mantener la opinión de la exégesis popular de que en Mt 27, 25 se fundamente una maldición duradera del pueblo judío que abarca hasta su destino actual. Esto sería simplemente falso. Pero la historia de la redacción no permite que desacreditemos el rango de estas citas y de otras semejantes en el sistema de verdades del evangelio de Mateo. Una función clave, quizás mayor, en el sistema de verdades la tiene el concepto de «judíos» en Juan. Puesto que los resultados de la historia de la redacción tienen la última palabra en una interpretación cristiana de los evangelios, la situación no parece muy favorable a una teología pacífica y reconciliadora sobre los judíos.

Pero esto es sólo la mitad de la cuestión. No podemos olvidar que la interpretación no puede determinar el tema a su capricho. Es el texto a interpretar el que determina el tema de la interpretación. Por eso no es constatable de antemano el que los «judíos» del evangelio de Juan tengan algo que ver con el pueblo judío, del que deberíamos hablar en un *Tractatus de Iudaeis*. La coincidencia de las palabras no prueba

nada. La simplificación y tipificación del complicado hecho histórico que podemos constatar en los evangelios nos hace ir en otra dirección. En realidad, la investigación exacta de las intenciones del evangelista muestra que los «judíos» del evangelio de Juan son en definitiva los «representantes del mundo enemigo de Dios» (Haenchen). Además, también hay que tener en cuenta la situación en la que se movió originariamente el evangelio: «El evangelio lucha contra la mundanización del cristianismo que apareció a finales del siglo I» (Goppelt). De aquí se sigue que sólo se entienden las afirmaciones del evangelio de Juan sobre los judíos cuando el intérprete de dichas afirmaciones no las relaciona con los judíos de hoy, sino con los cristianos actuales. El evangelio de Juan expresa con el término «judíos» ciertas posibilidades de la propia existencia. Lo que decimos del evangelio de Juan podría aplicarse, mutatis mutandis, a los evangelios más antiguos.

¿Pero dónde hemos caído? ¿Desaparecen las duras afirmaciones de los evangelios sobre los judíos en un *Tractatus de Iudaeis* cristiano? Entonces todo sería simplemente falso. La condensación de la incredulidad ante las pretensiones de Jesús, la concreción del «mundo», en sentido joaneo, en la figura de los «judíos», se enraizan en los acontecimientos concretos de la historia de Jesús y de la Iglesia primitiva. Así, pues, las afirmaciones de los evangelios sobre los judíos tienen un doble estrato. No hablan sólo de los judíos, sino también de nosotros, porque hablan de hombres. Y, sin embargo, se refieren también a los judíos de entonces e incluso, en la medida de la continuidad consciente de una reserva ante Jesús de Nazaret, a los judíos de hoy. La relación de ambos

estratos varía de evangelio a evangelio. Aquí radica una de las dificultades para fundamentar teológica y bíblicamente un *Tractatus de Iudaeis.*

Tesis 4ª: Puesto que la Escritura se nos ha dado como testimonio de la única revelación de Dios, no podemos decir todavía que esté interpretada con sólo haber formulado las afirmaciones de sus libros concretos. Las diversas teologías del Nuevo Testamento deben ser iluminadas de forma tan intensa y fundamental que se vea en el fondo la única teología del Nuevo Testamento.

Esta exigencia es totalmente necesaria. Si el exegeta y el teólogo bíblico se muestran incompetentes, habría que estar de acuerdo con que la última fase de la interpretación se separase de la Escritura y se desarrollase como lo que hoy llamamos «Dogmática», donde se sintetizaría la pluralidad de afirmaciones de cada libro. Sólo llegaremos a unificar las verdades bíblicas de cada parte de la Escritura, formuladas en las categorías y sistemas conceptuales más diversos, reduciéndolas todas a un sistema conceptual común que se abra al pensamiento de hoy.

En cualquier caso, la búsqueda del sentido unitario de la Escritura es indispensable para un *Tractatus de Iudaeis.* Porque sólo así pueden intervenir las afirmaciones de Rom 11, que se refieren sin duda a los judíos después de Cristo y a los de hoy, evitando las consecuencias ilegítimas de la teología paulina de la ley y sirviendo de norma para todas las otras afirmaciones del Nuevo Testamento sobre los judíos. Esta profecía sobre el amor permanente de Dios hacia su pueblo elegido, que sin embargo no cree en Cristo, puede alojar en sí misma las afirmaciones de los evan-

gelios y de otros escritos neotestamentarios como elementos importantes, pero relativizados; a la inversa, dichas afirmaciones necesitan ser completadas con Rom 11 (y quizás también con Mt 23, 29). A partir de Rom 11 queda decisivamente aclarado que la teología tiene el derecho y la obligación de desarrollar un *Tractatus de Iudaeis.*

Por desgracia, no es posible seguir hablando de esta cuarta tesis. No sé lo que pasaría si intentáramos dar este paso total de la interpretación de la Escritura en relación con los judíos. Si lo hiciésemos, podríamos tener la figura fundamental de un tratado teológico sobre los judíos. Más tarde, debería ser traducido a fórmulas catequéticas. De esto se ocupa la última tesis.

Tesis 5ª: El trabajo material-kerigmático del teólogo pastoralista no puede contentarse con investigar la forma de traducir las verdades abstractas de un *Tractatus de Iudaeis,* que no contendrán ciertamente ningún material capaz de inflamar los espíritus, en un lenguaje catequético más concreto; además de esto tiene la difícil misión de volver a relacionar los resultados del *Tractatus de Iudaeis* con el texto originario de la Escritura.

Porque la predicación y la enseñanza cristiana no se realizan a partir de lo abstracto, de la dogmática. Es verdad que cuando queremos fundamentarlas refleja y científicamente hemos de realizar teología. Pero su plenitud no viene de la teología sistemática, sino inmediatamente de la fe. Por eso la Escritura es, ante todo, medida de la predicación. No puede quedar al margen. También la catequesis debe estar ligada a la Escritura. Es lo que hoy pretende el

movimiento bíblico, y con razón. Pero cuanto más leen los cristianos el evangelio, con tanta más frecuencia se encuentran, sin comentarios, con los «fariseos», «todo el pueblo», los «judíos», como enemigos de Cristo e hijos del demonio; es decir con todas esas generalizaciones que, por su repercusión psicológica, pueden suscitar tan peligrosas y falsas actitudes ante los judíos. El peligro que corren los niños es especialmente grande.

Esto nos muestra que es muy urgente y necesario que, a partir de las ideas del *Tractatus de Iudaeis*, todavía por hacer, se elaboren las técnicas y procedimientos catequéticos para la enseñanza popular de la Escritura, que, iluminando las citas más peligrosas, ayudarán a que no se malinterprete la palabra de Dios ni engendre actitudes anticristianas.

Incluso me pregunto si basta con señalar las citas y fórmulas peligrosas. Y con esto me dirijo al Antiguo Testamento. Quien lo ha leído mucho verá con otros ojos lo que los evangelistas dicen sobre los judíos. Todo esto le resultará conocido. Se encuentra en los profetas y en la Torá con toda crudeza. Este pueblo ha sido siempre un pueblo recalcitrante, incrédulo, de dura cerviz. Dios no lo escogió y amó por su propia justicia. Pero lo escogió y amó. Incluso cuando apartaba su rostro de él, su corazón no le olvidaba y le abría un nuevo futuro. Por eso me parece que lo más apropiado catequéticamente, para colaborar a una comprensión exacta de las afirmaciones neotestamentarias sobre los judíos, es adelantar la maldición y que todos los cristianos lean el Antiguo Testamento. Sólo entonces quedará todo dentro de su contexto.

Hemos terminado. Y podemos defender con alegría que la enseñanza cristiana sobre los judíos no tiene derecho a informarse solamente de la historia, por importantes y saludables que puedan ser sus informaciones. Ella ha de hablar sobre los judíos a partir de la fe cristiana. Y, a la larga, esto no será posible sin un *Tractatus de Iudaeis*, todavía por crear. He presentado aquí sus problemas metodológicos. La fe cristiana nos mueve a reflexionar sobre los judíos, y esto complica las cosas algo más que cuando se los situaba entre los otros pueblos y hombres y se exigía para ellos tolerancia y amor al prójimo. Tampoco carecen de peligro ciertas locuciones peculiares que se encuentran en muchos escritos del Nuevo Testamento. Pero, como cristianos, no podemos renunciar a nuestra tarea. Por lo demás, este esfuerzo, si tiene éxito, puede llevarnos a un contacto religioso con los judíos: con tal que comencemos a considerarlos como miembros de un pueblo que está en deuda con Dios (igual que nosotros), que está protegido por su misericordia (como nosotros), y es buscado y amado por él en el futuro (como también nosotros lo somos y anhelamos).